

عدالة الملك:

في الأسس الفلسفية و القانونية لممارسة العنف المشروع



عدد مزدوج 44-45 ربيع وصيف 2010 - السنة الثانية عشرة

الثمن 15 درهم

القتل في المغرب عبر التاريخ

من الغزو الإسلامي إلى جحيم تزممارت



- تقتيل الأمازيغ
- الإبادة الجماعية للقبائل على عهد الموحدين
- التقتيل في عهد السلطانين رشيد وإسماعيل
- من جرائم المخزن المغربي في الريف
- الجلادون والضحايا في تزممارت
- رسالة العبد الضعيف إلى السلطان الأعظم الشريف

- الملكية وجماعة العدل والإحسان
- الجمعة بين التوظيف التاريخي والتأصيل الأسطوري
- المثقف والسلطة
- الوطنيون المغاربة في القرن العشرين
- الصحافة المستقلة في المغرب: النشأة. الخطاب ومعيقات التطور

وجهة نظر

عدد مزدوج 44-45 ربيع وصيف 2010 - الإيداع القانوني 1998/73 - ردمك ISSN: 1114 0593

المدير المسؤول ورئيس التحرير:
عبد اللطيف حسني
هيئة التحرير:
هند عروب
عبد الرحيم العطري
محمد حيمود
فريد المريني
منتصر حمادة
محمد الهاشمي
محمد مونشيخ

الإخراج الفني:
طارق جبريل

المراسلات:
ص.ب: 2111 حي الرياض - الرباط
الهاتف: 037561225
063707106
e-mail:
abdellatifhousni20@yahoo.fr

السحب:
مطبعة النجاح الجديدة
سحب من هذا العدد:
12000

التقتيل في المغرب

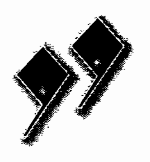
الوضع الحالي الذي تتخبط فيه الأمة المغربية، والذي تبدو فيه وكأنها مكسورة الأيادي، لا تملك من أمر تغيير أوضاعها شيئا، شديدة السلبية، هو نتاج لذلك التراكم التاريخي للقهر الذي سلط على المغاربة منذ دخول الإسلام لهذا البلد إلى ما روي عن جحيم تزممارت في أخريات القرن العشرين، ولربما فيما سيروى في المستقبل عن المعتقل السري في تمارة.

فمع موجات ما سمي بدخول الإسلام في المغرب، خضع المغاربة لشريعة التقتيل والسبي، حيث أصبحت البلاد مصدرا لتزويد الغزاة من الشرق العربي بفيض الغنائم التي شملت إنسان هذا البلد وخيراته، وتتعمق حالة التقتيل والتعذيب في حياة المغاربة بشكل أعمق وأشد مع الدولة الموحدية، والتي سيخوض فيها كل من المؤسس الأول المهدي بن تومرت والحاكم الأول عبد المومن بن علي الكومي، مسلسلا قاسيا من الاستئصال للمغاربة تحت مسمى الميز والاعتراف. لتكتمل حلقة مسلسل إهدار كرامة المغاربة مع السلطانين الرشيد وإسماعيل، الذين تفننا، وأبدعا في التعذيب وسائل لا يمكن تصورها إلا في الخيال من نمط المطامير وحديقة الأسود . هذا فضلا عما سيجري في أخريات القرن العشرين في جهنم تزممارت، ومعتقلات سرية أخرى ترافقت معه، معززة ما سمي بسنوات الرصاص، وما يتم تداوله في الوقت الراهن عن المعتقل السري بتمارة.

إذن نحن أمام تراكم تاريخي للقهر والتعذيب والتقتيل، نحتاج بشأنه إلى التوقف، وإعادة القراءة للتاريخ، بل وكتابة تاريخ جديد للمغرب، حتى يتمكن المغاربة من تأمل وجوههم في المرآة، ويتعرفون حقيقة على الأسباب الكامنة وراء موت إحساس المواطنة لديهم، ولا مبالاتهم بما يجري فيهم، وحتى بما يجري حولهم. وإن ما نشاهده حاليا من عجز عن التغيير إنما هو نتاج لمسلسل تاريخي للقهر. إنه القهر على الطريقة المغربية الذي يبصم بقوة على الوضع الراهن.

لقد حاولنا في هذا العدد أن نغطي ظاهرة إبادة المغاربة عبر الحقب الرئيسية المذكورة أعلاه بالاستعانة بباحثين متخصصين، وبروايات وشهادات حية لمن كانوا ضحية آلة التقتيل المغربية، مع نشر وثيقة «رسالة العبد الضعيف إلى السلطان الأعظم الشريف» لمكيافيل المغرب المدعو بن عزوز، والذي لم يتورع فيها على مطالبة السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمان على سجن المغاربة سجنا معنويا، بنهبهم، واستعبادهم . كما حاولنا في مفتتح الملف طرح إشكالية العنف المشروع من الزاوية الفلسفية.

في باب الدراسات هنالك دراسة أمدنا بها أحد أساتذة جامعة السوربون حول يوم الجمعة إلى جانب دراسات أخرى تتناول وضعية المثقف والسلطة في الآداب السلطانية، ودراستين حول الحركات الإسلامية في المغرب، ومتابعة لوضعية الصحافة المستقلة ومعاناتها في المغرب .



أمام تراكم تاريخي للقهر والتعذيب والتقتيل، نحتاج بشأنه إلى التوقف، وإعادة القراءة للتاريخ، بل وكتابة تاريخ جديد للمغرب

كما خصصنا بعض الحيز لتغطية أطروحة الباحث «مصطفى بوعزيز» حول «الوطنيون المغاربة في القرن العشرين»، التي تقدم بها لنيل شهادة دكتوراه الدولة في التاريخ بكلية آداب عين الشق بالدار البيضاء.

• **عبد اللطيف حسني**

تربط اغلب الدراسات السياسية المعاصرة مفهوم العنف المشروع، بشكل وثيق، بالعمل السوسيولوجي الضخم لعالم الاجتماع الألماني الذائع الصيت ماكس فيبر و تقدمه كصيغة نظرية مكتملة و نهائية لأهم مقومات الدولة الحديثة و ذلك بشكل يرغمنا على فقدان الذاكرة تجاه الجذور الفلسفية لهذا المفهوم و الأشكال التاريخية لتحققه في وقائع و مجريات الاجتماع الإنساني. و الحال أن كل ضروب الفكر الفلسفي السياسي الذي انشغل بافتراض ملامح تاريخ فلسفي للإنتقال من مجتمعات الطبيعة إلى مجتمعات التضامن ، قد لامست بشكل أو بآخر إشكالية استئثار بعض الأفراد أو بعض المجموعات الاجتماعية باستعمال العنف الفيزيقي المشروع.

عدالـة الملـك:

في الأسس الفلسفية والقانونية لممارسة العنف المشروع

• بن احمد حوكا[a]

لقد جسدت فلسفات العقد الاجتماعي بأشكالها الكلاسيكية (هوبز، لوك، روسو) أو المستحدثة (جون راولز) النموذج الافتراضي الأكثر تعبيرا على البناء الاجتماعي لواقعة العنف المشروع وذلك من خلال جعل الأمن والسلم والعدالة أهم المجالات الرئيسية لتدخل الملك والمشرع.

كما كشف رونيه جيرار أثناء تفكيكه لآلية القرابين في مؤلف «العنف والمقدس» خدعة التضليل الاجتماعي الذي يقوم عليه القتل الاجتماعي المؤسس للأضحية وتدور أعماله حول أسباب العنف بين بني البشر ونتائجها الطقوسية وعلاقة ذلك بتاريخ المؤسسات. وتقوم على مصادرة مفادها أن الرغبات الإنسانية تخضع للمحاكاة؛ أي أنها رغبات تتجه إلى موضوعات يرغب فيها الغير. ويؤدي تقارب متجهات الرغبة إلى التركيز ليس على موضوع الرغبة بل على رغبة الآخر في الموضوع المرغوب فيه، مما يؤدي إلى اندلاع العنف والعنف المضاد. وهكذا يبحث الأفراد، بدون مواربة، على تفعيل الانتقام الخاص المؤجل. وبحكم قانون المحاكاة والتقليد، يصبح العنف قضية الجماعة لأنه ظاهرة معدية؛ مما يفتح الباب أمام المذابح الجماعية. ويعتقد بأن الوسيلة الوحيدة لوقف دورة الانتقام تتجلى في إيجاد موضوع بديل للرغبات المتنافسة، من خلال نقل العداء إلى ضحية واحدة تصبح موضوع كراهية جماعية وتضفي عليها صفة العدو من طرف الجماعة كلها.

إن فعل تحويل العداء من طرف الجماعة إلى عدو مشترك والانتقال من الانتقام الخاص إلى الانتقام الجماعي العام، يعد اللبنة التاريخية الأولى لمأسسة العنف المشروع ومركزته حول مفهوم الضحية مهما اختلفت أشكالها الثقافية والتاريخية والمؤسساتية. فقد عرفت كل المجتمعات طقوس التضحية والفداء. وكان لجميع الحضارات مهما بلغت تنظيماتها العقلانية، متهموها وضحاياها.

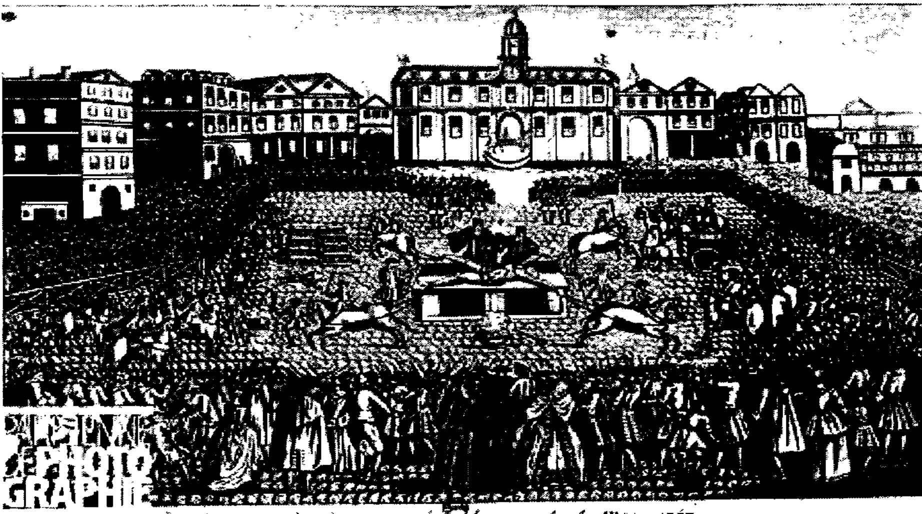
إن القتل المؤسس أي المشروع، الذي اكتشف الناس من خلاله وسيلة لإرساء السلم واستتباب الأمن قد أصبح من اختصاص الملك أوالمجتمع أو الدولة. فمحاكاة القتل الجماعي البدائي المؤسس أصبح يتجلى بالتدريج في المؤسسات الساهرة على إرساء الأمن الجماعي.

ولكن هذا القتل الجماعي، لكي يتمأسس يحتاج إلى عنصر سيكولوجي يتجلى في اعتقاد الجماعة بان الضحية هي المسؤولة عن العنف وانطلاق العدوان وبأنها تستحق العقاب. وهو نفس المبدأ الذي تقوم عليه مؤسساتنا الزجرية[b].

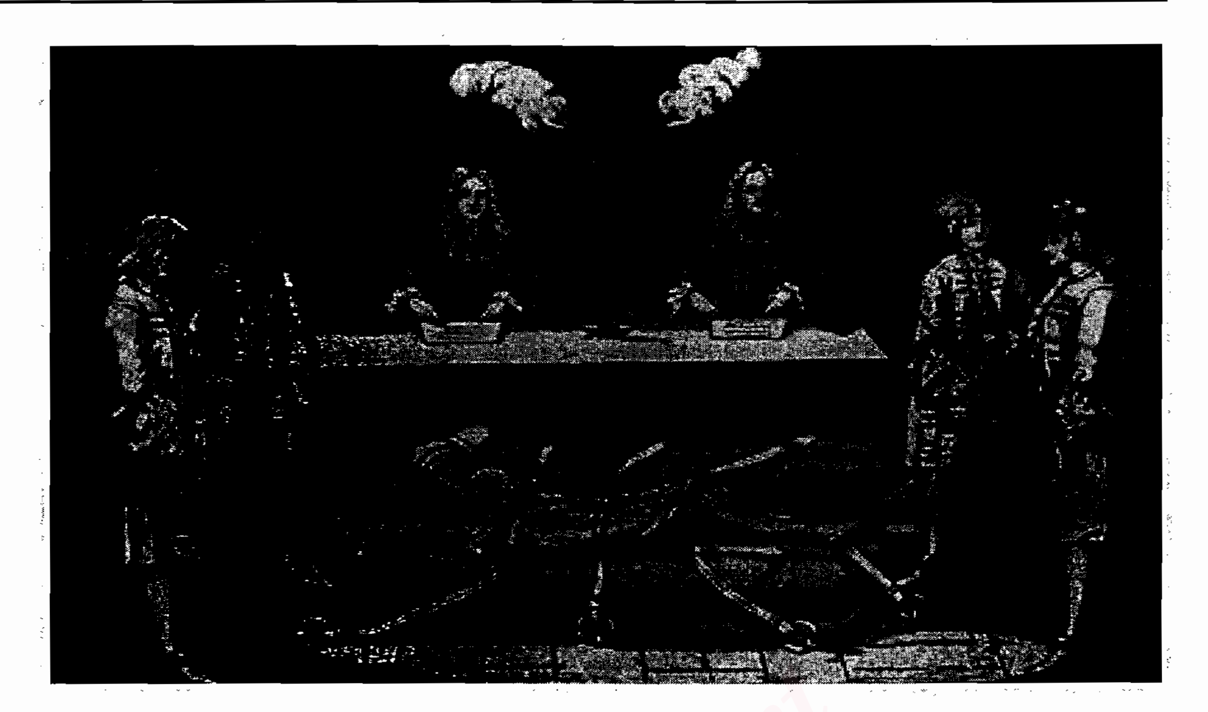
وأوضح فرويد في روائعه الانتروبولوجية[c] الاستعداد العدواني لدى الإنسان والكبت النفسي الضروري والمشروع الذي تفرضه الحضارة على غرائز الهدم المتأصلة في بني البشر كالقتل وزواج المحارم وأكل لحم البشر وأخيرا وليس آخرا، فقد أضاف عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو صفة الرمزي إلى العنف المادي المشروع الذي يعرف الدولة في الصياغة الويبرية من خلال الوسائل المعتمدة في الإخضاع الاجتماعي . . . وهلم جرا.

أضف إلى ذلك أن مقاربة العنف المشروع من زاوية القوى التي تتملك تشغيله، قضاء شرطة، عسكر. . . . . . وكذا من ناحية الخلفيات السياسية والفلسفية التي تتجاذبه ومن موقع الأشكال التاريخية التي يتخذها (قتل، تعذيب، تنكيل، حبس، سجن، نفي، بتر، عبودية) والرفض أو القبول الاجتماعي الذي يحظى به، يسمح بالوقوف على مضامين تاريخية عميقة تتجاوز بكل تأكيد، الاختزال الذي يخضع له المفهوم في الدراسات المشار إليها سلفا.

وإذا كان التأسيس النظري المتعدد، المباشر منه وغير المباشر، لقيام نواة الاجتماع السياسي يساعد على بناء جينالوجيا فلسفية لذلك الحشد الهائل من الأجهزة التي تتكلف بفرض النظام والحفاظ على الاستقرار الاجتماعي وتحقيق العدالة، فان تركيز ماكس فيبر على العنف المشروع في نظريته السوسيولوجية حول الدولة ، يضعنا على الدرب السليم لكي نفهم اليوم مجموعة من المفاهيم القانونية المؤسسة لعنف الدولة: كالحق العام والوكيل العام للملك وأدوار النيابة العامة والدعوى العمومية. . . و السلسلة طويلة طبعا. فماذا يعني من الناحية الفلسفية أن تحضر النيابة العامة إجباريا في جرائم الحق العام كالضرب والجرح والقتل والسرقة وتصبح



[illegible] le 28 Mars 1757.



طرفا يدافع عن حق المجتمع الذي تمثله باسم الملك أو باسم الجمهورية (وكيل الملك أو وكيل الجمهورية). ومادا يعني في نفس الوقت أن تلتزم الحياد أو أن تقزم أدوارها في القضايا المدنية والعقارية والتجارية بل حتى الإدارية التي تكون فيها الدولة طرفا مدعية أو مدعى عليها؟ ثم ما هو المبدأ الذي يمكن أن نلتمس عند عتبته تفسيرا مريحا لهذا التناقض المقلق حول تدخلات جهاز النيابة العامة (المغرق في الثقافة الشعبية المغربية)؟.

إن المبدأ الفلسفي - التاريخي الذي تشكل على أرضيته التجمع السياسي بناء على تفويض صلاحيات ضمان الأمن الاجتماعي، أي صلاحيات العنف المشروع، لصالح الليفياتان بمختلف أشكاله الليبرالية والاستبدادية، يجسد الحق القديم الذي تأسست بموجبه جميع الملكيات العادلة وغير العادلة ولكن ليس بشكل ديمقراطي بالطبع. وهو الحق الذي تمت مناهضته باسم حق جديد لا يختلف عنه من ناحية الأصل الفلسفي سوى كونه غير دموي. ومادام انه هو نفس الحق من الزاوية الفلسفية، فلا غرو أن يكون هو الحق في ممارسة العنف المشروع، أي هو المبدأ الذي تلتمس عنده بعض المفارقات القضائية الجزئية تبديدا لغموضها. فالدولة باعتبارها جهازا يحتكر استعمال العنف المشروع لا يمكن أن تتسامح في ممارسة هذا العنف من طرف بعض أفراد المجتمع ضد البعض الآخر، لان فعلا من هذا القبيل هو إقدام على انتهاك أهم المقومات القانونية والمادية التي تقوم عليها الدولة وهو في نفس الوقت اعتداء على الحق الكلاسيكي الذي يختص الملك بموجبه في الدفاع عن كل فرد من أفراد المجتمع والذي يؤسس من الناحية المؤسساتية والقانونية لجهاز النيابة العامة وصلاحيات وكيل الملك.

إن التنقيب في التحولات التاريخية المعقدة والمتموجة التي انتقل بموجبها رجال الملك Les gens du Roi إلى وضعية وكلاء يدافعون باستماتة عن أراضي الملك وأمواله ودمائه وعرضه وبعد ذلك إلى الدفاع عن المصلحة العمومية ومصلحة المجتمع، والذي تحولت أيضا بموجبه العدالة من قضاء الملك Justice du Roi إلى العدالة كمرفق عمومي[d]، يعيد إلى الذاكرة ليس فقط سؤال الشكل التاريخي للبنيات الأولية لممارسة العنف المشروع ولكن واقعة الارتباط الوثيق بين الملكيات المطلقة والبنيات التنظيمية لهذا النوع من العنف.

بالطبع، لم تكن إثارة قصة النيابة العامة ورجالها عبثا ولكن كان القصد من ذلك تعرية التداخل الخفي بين الأسس الفلسفية لحكم البشر Le Gouvernement des hommes والتغيرات القانونية والتنظيمية التي تنتج عنها.

ومما لاشك فيه أن هناك مؤسسات قانونية أخرى تشهد على متانة الطرح السوسيولوجي الفيبري في تعريفه للدولة. فالحذر القانوني الذي يرافق مؤسسة الدفاع الشرعي والشروط الفقهية والقضائية المعقدة التي تكتنف ادعاءات الإثبات، ليست سوى دليلا قاطعا على صرامة المشرع، الناطق القانوني باسم الملك أو الدولة، اتجاه كل تطاول يطال الحق التاريخي للدولة في الاستئثار بممارسة العنف. ثم إن العفو الذي يتمتع به الملك ومستنسخاته الديمقراطية - الرئيس - ليس يعبر سوى عن الحق التاريخي في الإماتة وإراقة الدماء والذي توارى عن الأنظار بعد أن بسطت البيولوجيا السياسية قبضتها على النوع.

والحقيقة أن الاعتراض على هذا القول أمر وارد للغاية بحجة هشاشته المرتقبة خاصة في المجتمعات التي يعوزها تقليد تشريعي جنائي عريق أو تلك التي تفتقد إلى الأسس الإيديولوجية القانونية المؤسسة للمعاقبة. وهو حال الأنظمة التي استوردت مدونات قانونية تضرب بجذورها في عمق الحضارة التي أفرزتها. ومع ذلك يمكن بالنسبة لهذه الكيانات السياسية المحافظة على نفس الإشكال ولكن من خلال الاستعاضة عن التنقيب في الأسس القانونية، بالبحث في الأسس الواقعية والتاريخية لفعل الجزاء. فقطع الرؤوس وتعليقها في بوابات المدن والطواف بالمجرمين وإعدامهم أمام العامة وكذا الزج بهم في أقفاص الحيوانات المفترسة في مشاهد احتفالية يملأها الصياح والصخب، في الوقت الذي تعبر فيه عن ثقافة تجريمية وعقابية غير مدونة، تشكل التعويض المنهجي الأكثر مناسبة لفك أسرار العنف المشروع في مجتمعات التضامن الآلي. هذا مع ما يتطلبه العمل السوسيولوجي الصارم من تقدير مرض للحد الأدنى من المعطيات والشواهد التاريخية الضرورية.

ولكن دعونا نتساءل: ألا تنتمي هذه المشاهد المروعة من الضفة الجنوبية للمتوسط مع فضائح المقصلة في الضفة الشمالية إلى نفس التكنولوجيا العقابية بالرغم من التفاوت الزمني



لم يكن تنفيذ الإعدام يتخذ شكلا تاريخيا موحدا، بل كانت أنماط تصريف العقوبة الكبرى تتساوق مع تقدير خطورة الجريمة وبشاعتها وطبيعة دماء ضحاياها

بينها وبصرف النظر عن طبيعة الجرائم المرتكبة وموقعها الثقافي الخطير في سلم التحريم الاجتماعي ونفاد الصبر السياسي. إن السؤال عن كيفية قتل المتمردين في بلاد المغرب وطريقة التعامل معهم من طرف الملكيات الأوربية كفيل بإذكاء التفكير في بذل جهد علمي مقارن لممارسات العنف المشروع في مختلف الجغرافيات الثقافية.

يتساءل المغاربة عن الشخصية الغامضة لبوحمارة وظروف تعذيبه ثم القضاء عليه [e] بينما تذكر كتب التاريخ شعب فرنسا بالحيثيات الواقعية والقانونية لفضيحة تصفية Robert François Damiens بعد جرحه للملك لويس 15 في جانبه الأيمن بالسلاح الأبيض Crime de lèse majesté.

وإذا كان القانون الجنائي يستحق عناء البحث باعتباره معقلا زاخرا بالموارد التشريعية للعنف المشروع، فان الأحكام القضائية ذات الطابع الجنائي تشكل فضاءات وثائقية تسمح باكتشاف النص القانوني في حالة تشغيل. ذلك أن محتوى أعمال المحاكم، كانت في التقليد القضائي لفرنسا لما قبل الأنوار، تحدد بدقة المساطر العملية لتنفيذ الأحكام الجنائية. وبهذا يشكل منطوق الأحكام شهادة تاريخية تساهم، حينما تنضاف إلى التاريخ الواقعي للجزاء، في إعادة بناء أهم الأحداث المحورية لمسرح التعذيب.

في 5 يناير 1757، كان لويس xv ينوي التوجه من قصر Versailles إلى بلاد Trianon، انسل شخص بين صفوف الحرس وطعنه بسكين في جانبه الأيمن. وبالرغم أن الجرح لم يكن عميقا، إلا أن الوساوس استبدت بالملك خوفا من أن يكون السلاح مسموما. أصيب الشعب الفرنسي بذهول شديد لان فعلة مثل تلك كانت بعيدة عن تقاليد العصر. تم إلقاء القبض على المعتدي وتقديمه للمحاكمة. فأصدرت في حقه عقوبات الإقرار بالذنب amende honorable أمام الباب الرئيسي لكنيسة باريس مع فصله بأربعة خيول وحرق جسده وذر رماده في الرياح[f].

إلا أن ما يثير الانتباه في القرار الصادر عن الحكمة بتاريخ 26 مارس 1757 هو التحديد الصارم لإجراءات التعذيب وطقوس القتل والتي استهل بها M Foucoult عمله المعلمة حول المراقبة والمعاقبة[g] وذلك نقلا عن جريدة la Gazette d'Amsterdam بتاريخ 01 ابريل 1757:

«أحرقوا يده التي حاولت الطعن بنار الكبريت وانتزعوا لحم صدره وذراعيه وكاحليه بكماشة فولاذية محماة على النار، وشرعوا يسكبون الزيت المغلي والرصاص المذاب والصمغ الحارق في أماكن الجروح. لقد واجه منفذوالتعذيب صعوبة، بسبب تفتيل العضلات، أثناء التقطيع. فكان يضطر إلى البتر ثلاث وأربع مرات من نفس المكان. وكان رجا ل الدين يقتربون منه من حين لآخر ليتحدثوا إليه عن الرحمة والمواساة. ربطوا يديه وساقيه إلى أربعة خيول وأطلقوها تجري في أربع اتجاهات مختلفة، مما أدى إلى كسر مفاصل ذراعيه. و لكن مع صعوبة تمزيقه، استعانوا بجوادين إضافيين وقطعوا أوتار فخذيه لتسهيل مهمة الدواب التي انطلقت لتمزق الرجل إلى أجزاء وكل هذا والجموع تصفق وتضحك. ثم رموا أجزاء جسده في النار المشتعلة وبثوا الرماد في الرياح».

لم يكن R. F. Damiens، الشخص الوحيد الذي أريقت دماؤه ببشاعة مذهلة في تاريخ ممارسة العنف المشروع، لقد طالت مخالب هذا الأخير أجساد الأحياء والأموات على السواء، وكانت المحاكم تأمر بالعبث بجثث الأموات- الأعداء من خلال البتر والحرق والرفس[h]. وتكمن المفارقة في تسلط العنف المشروع على كائنات غير آدمية؛ فقد سجل التاريخ القضائي للمحاكم أحكاما غريبة بالشنق والحرق والحبس أو الضرب بالرصاص ضد الخنازير والثيران والكلاب والجياد.

يلبس الحيوان- المتهم لباس إنسان ويعرض أمام المحكمة، يتم استدعاء الشهود وتنطلق أطوار المحاكمة. لقد كان القضاة يعتمدون على نصوص دينية قديمة: كل عجل قتل بقرنيه رجلا أو امرأة، يرجم حتى الموت ولايؤكل لحمه». هكذا يقول العهد القديم (Exode 21، 28). أما التنفيذ فيتم في أماكن عمومية غاصة بالجمهور.

ولكن الملاحظ اليوم في النقاشات الأكاديمية بخصوص العنف المشروع، أنها تحصره فيما يسميه Althusser بالأجهزة القمعية كالجيش والبوليس والدرك وحراس السجون، وتدع جانبا ما يمكن أن ندعوه باليد اليسرى للدولة (La main gauche de l'état) وتشمل مجموعة من المؤسسات التي تتكلف بإنتاج الرموز وبثها في الجسد الاجتماعي بطرق شتى كالمدرسة والمسجد والملعب والسوق والمحكمة.

والواقع أن المنظومات القانونية تعد من ابرز الأنساق الرمزية التي تنضح بالجزئيات المتلاطمة للعنف المشروع. بالطبع لا نقصد بالقانون هنا فقط مجموعة من النصوص المتراصفة في الصفحات المرتبة للمدونات القانونية، ولكن أيضا مختلف الأجهزة، التي أشرنا إلى بعضها سلفا، التي تنقل القانون من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل من خلال التفعيل المسطري لموضوعاته من بداية المحاكمة حتى النهاية المتساوقة مع إلحاق الأذى المشروع بالمذنبين.

وراء هذه السطور، تكمن إحالة ضمنية إلى ضرورة تكثيف البحث عن العنف المشروع ليس في الأماكن المعتادة حيث تلامسه النظرة العادية بمناسبة تعسفات دركي أو تدخل أجهزة البوليس، ولكن في تلك الفضاءات القانونية التي ينام فيها المشروع قرير العين. ولعل القانون الجنائي، بشقيه المسطري والموضوعي، و القائم تاريخيا على ثنائية الجريمة والعقاب، يمثل التجسيد القانوني الحقيقي لحق الملك المطلق أو الدولة أو الجماعة في إفراد الجزاء. ويسري هذا القول أيضا على مجمل الأحكام القضائية في الميدان الجنائي وإجراءات وأشكال التنفيذ.

لا يزال مفهوم الضحية جاثما في عمق ممارساتنا المؤسساتية. فبالرغم أن النظام القضائي المعاصر، باستقلاله عن أشكال الطقوس التقليدية للانتقام، لا يحتفظ بالمفهوم المركزي في النظرية الانتروبولوجية لروني جرار- مفهوم الضحية البديل-، باعتباره -القضاء- يتوجه إلى إدانة المذنب الحقيقي ومعاقبته وفقا لمبدأ المسؤولية الشخصية والأخلاقية المبنية على حرية الفعل ومبدئي الإدراك والتمييز كما تم التأسيس لهما في النظرية الجنائية الكلاسيكية. ولكن مع ذلك، يتعين الانتباه إلى كون الأحكام القضائية لاتزال مهووسة بالبحث عن الضحية. فالعدالة، لكي تثبت نجاعتها الاجتماعية تحتاج دوما إلى مذنب ومتهم مهما كلف الأمر.

وإذا كانت الأنظمة القضائية والقانونية قد أبدعت، في خضم تحولاتها البنيوية، قاموسا موسوعيا تذوب فيه المفردات المتعلقة بالضحية والمتهم والإدانة مقابل ازدهار ألفاظ من قبيل: المدعي، المتقاضون، الاتفاق الإرادات، الالتزام، . . . . . كعلامة على هيمنة البعد الاتفاقي في صناعة القانون في المجتمعات ذات التضامن العضوي، فلأنها -أي تلك الأنظمة- تسعى إلى طمس أصولها الجنائية وتقديم نفسها كجهاز يفصل في المنازعات بين الأفراد وفقا لمبدأ تقسيم العمل القضائي وتكثير مسالك الاستعمال الاجتماعي غير الجنائي لمرافق القضاء. فالمحاكمة الجيدة في نظر الرعاع، هي تلك التي تعد صكوك الاتهام ضد المذنب وتقبض على المجرم بأقصى سرعة ممكنة وتؤلمه جراء فعلته. وليست تلك التي تكثر جلساتها وتطول مداولاتها بدون فائدة، إشارة إلى القضايا غير الجنائية. أي أن العدالة الحقيقية المؤسسة للعنف المقبول اجتماعيا هي تلك التي تنتظم حول ثنائية الجريمة-العقاب. فعجز الجماعة أو الملك أو الدولة عن إيقاع الجزاء المؤسس ضد من تقدمه كمجرم للمجتمع، دليل ضعف يخل بمبدأ العدالة رأسا على عقب، وهو بذلك تقويض لأهم بنود العقد الاجتماعي القاضي بممارسة الانتقام العام المشروع. وعلى عكس ذلك، فان تقاعس القانون والأنظمة القضائية في الاشتغال بحزم وقساوة تجاه قضايا أخرى كرفض أداء دين ما أو اشتغالها بمرونة اتجاه قضايا الفساد وبعض المنازعات العقارية لا يثير نفس الحساسية الشعبية المفرطة. لقد ألف الرأي العام ربط العدالة بأصولها الجزائية وتعود المخيال الجمعي تأبيد الثالوث: الملكية-القضاء-القمع في طيات بنياته.

ويتعين، من أجل الوقوف على التطور التاريخي للعنف المشروع، النظر إلى التغيرات الطارئة على التجريم وأفعال العقاب وأشكال تنفيذها في ارتباطها بالتحديد مع النمط السائد من التكنولوجيا السياسية. ويساعد هذا الطرح المنهجي جهود البحث في ظاهرة العنف المشروع، في الانتباه إلى تقلبات الأبنية الابستمية للقانون الجنائي في علاقتها بأشكال ممارسة السلطة واقتصاديات تقنين فنون تعذيب الجسد وتبكيت الضمير.

لم يكن تنفيذ الإعدام يتخذ شكلا تاريخيا موحدا، بل كانت أنماط تصريف العقوبة الكبرى تتساوق مع تقدير خطورة الجريمة وبشاعتها وطبيعة دماء ضحاياها. لقد ظل الشكل الأرحم هو الإعدام شنقا؛ وتتضاف إليه في ظروف أخرى، عمليات بتر أطراف من الجسد وإحداث ثقوب في اللسان ودك قطع حديدية من العظام والمفاصل مع تمزيق الجسد بعمليات من الجر والشد وهو ينبض بالحياة.

تتحدد ممارسة العنف المشروع من خلال تشغيل المشانق وأعمدة التشهير ومنصات الإعدام، كطقس سياسي

يبني على فلسفة قانونية تعاقدية لصالح الليفياتان. فمادام القانون يعبر عن إرادة الملك، يعتبر خرقه بمثابة اعتداء على الحاكم وسلطته. وعليه يغدو الحق في المعاقبة من صلاحيات الملك التي تشغل من خلال انتقامه من المجرم. فالسيادة التي تم خدشها جراء ارتكاب الجريمة يعاد لها الاعتبار عن طريق فضاعة التعذيب على الملأ. وتندرج هذه الفظاعة بدورها في الطقوس المشهدية الأخرى للسلطة، كحفلات التتويج ودخول الملك لمدينة جديدة بعد الانتصار عليها.

إن الطقوس العمومية لممارسة العنف المشروع تعبر عن انتصار الملك-المشرع. كما أن مشاركة الجمهور في حفل المعاقبة هو تعبير عن الولاء للملك وتثمين جماهيري للأعمال التشريعية والقضائية التي تنفذ هنا باسمه. غير أنه ابتداء من القرن 18 لن تعود هذه الاستعراضات العارية تثير إقبال ومشاركة الجمهور، إذ يحدث أن يتحول العنف الشعبي ضد المدنين إلى عنف ضد شراسة فعل التعذيب. فتنطلق الهتافات محيية صمود المذنب – البطل وإقباله على الموت بحزم لا نظير له، ناهيك عن مشاعر الضجر التي تحدثها هذه المشاهد وانفلات الانفعالات المتعلقة بالتحسر على أبطال قضوا نحبهم في سبيل الغوغاء.

على طول عصر الأنوار، انبرى عدد مهم من الفلاسفة والفقهاء ورجال السياسة في الهجوم على الطابع الهمجي لتكنولوجيا المعاقبة ويتذكر دارسو القانون الجنائي التأثير الكبير الذي مارسته على تطور التشريعات الجنائية وتلطيف العنف المشروع، منظومات الأفكار الفقهية والسوسيولوجية والطبية. لقد ساهمت المدرسة الكلاسيكية مع كل من بكاريا وبنتام والمدرسة الوضعية الأيطالية مع الطبيب الشرعي المشهور لومبروز ثم حركة الدفاع الاجتماعي في تفاعل مع التصورات الحاصلة في النظرة الطبية والبنيات الاقتصادية والاجتماعية، إلى تفجير البنية الاحتفالية للفنون التقليدية للمعاقبة مبشرين بعهد جديد قوامه تحقيق انجاز عظيم في هندسة طرق جديدة لاقتصاد العنف المشروع.

لم يكن الهدف هو التقليل من الإيذاء، ولكن أن يشتغل هذا الأخير على مساحات اجتماعية للانحراف لم تطرق أبوابها من قبل.

والملاحظ انه بالرغم من قساوة فعل المعاقبة، فان جرائم عديدة قد بقيت خارج اشتغال العنف المشروع. بكل بساطة لان التشريعات الجنائية الكلاسيكية كانت تنتظم في جوهرها حول امتيازات النبلاء وحقوقهم الدموية وغير الدموية. وسوف يؤدي الصعود الاقتصادي والسياسي للبورجوازية إلى تحول ملحوظ في خريطة التجريم والمعاقبة. وسيتحقق المفهوم البورجوازي لنسبية الجريمة عموديا وأفقيا. فمع تراكم الثروة وارتفاع النمو الديمغرافي تكاثرت جرائم مثل السرقة والنصب. وإذا كان بإمكان الطبقة الصاعدة غض الطرف عن الانتهاكات الموجهة ضد بقايا الحقوق الفيودالية، فإنها بالمقابل لن تطيق الاعتداءات الموجهة إلى حقوق الملكية بصفة عامة. لقد أصبح السارق الذي وسمه روسو في عصر الأنوار كخائن للوطن، عدوا مشتركا لجميع أفراد المجتمع.

لعبت هذه التحولات المادية والرمزية دورا كبيرا في تثوير الأرضية الإيديولوجية التي سيقوم عليها العنف المشروع مستقبلا. فلم تعد الأفعال الجزائية وفنون التعذيب تنهل اجرائيتها الشنيعة من إيديولوجيا انتقام الملك ولكن على بناء على يوطوبيا جديدة: حماية المجتمع والدفاع عنه.

إن المثل الأنوارية في ميدان العقاب تنطوي أيضا على تلطيف الجزاء حتى لو تعلق الأمر بالسارق، عدو المجتمع. لأن المهم وفق الفلسفة الجديدة يتجلى في حماية المجتمع من المجرم والجريمة. وهوما يقتضي وضع جميع جزئيات الحياة الاجتماعية تحت المراقبة في المدرسة والثكنة والمستشفى والمعمل والسجن. لقد وجدت المجتمعات في النموذج الذي ابتدعه جريمي بنتام، البانويتكون، الوسيلة الهندسية لتدشين العهد الانضباطي كتكنولوجيا جديدة لممارسة العنف المشروع.

أما الثقافة العربية الإسلامية، فبالرغم من المحاولات الدينية والفكرية الهادفة إلى الحفاظ على براءتها في قلاع المثالية المحصنة، فلم تخل، كمثيلاتها من الثقافات القمعية، من آليات تهم ممارسة الايذاء المشروع. ويحكي هادي لعلوي في كتاب مثير، قساوة التعذيب ومعاناة مناطق مختلفة من جسد المسلمj جراء التنكيل الذي يتسلط عليه. و يقول في عقوبة إخراج الروح عن طريق آخر:

عقيدة خروج الروح من الفم عند الموت أوحت للمعتضد بأشكال من القتل أراد بها إخراج روح المقتول من غير طريق الفم. قال المسعودي في «مروج الذهب» إن المعتضد كان شديد الرغبة في أن يمثل بمن يقتله وذكر من وسائل ذلك:

1 . إذا غضب على القائد النبيل أو الذي يختصه من غلمانه أمر أن تحفر له حفيرة يدلى رأسه فيها ويطرح التراب عليه ويبقى نصفه الأسفل ظاهرا فوق التراب ثم يداس التراب بالأرجل حتى تخرج روحه من دبره بعد أن تكون قد سدت كل المنافذ التي يمكن أن تخرج بواسطتها من فمه.

2 . يؤخذ الرجل فيكتف ويؤخذ القطن ويحشى في أذنيه وخيشومه وفمه. ثم تضوع منافخ في دبره حتى ينتفخ ويتضخم جسده. ثم يسد الدبر بشيء من القطن. وبعدها يفصد من العرقين فوق حاجبيه حتى تخرج من ذلك الموضع.

ويقول عن عقوبة قطع الأوصال:

ويشمل قطع اليدين والرجلين واللسان وصلم الآذان وجدع الأنف وجب المذاكير (الأعضاء التناسلية للرجل)، وقطع اليد الواحدة منصوص عليه في الشريعة عقوبة للسارق، وكذلك قطع اليدين والرجلين وهو لقطاع الطرق. وقد توسع الحكام المسلمون بعد الراشدين في هذه الوسيلة دون التقيد بالجرائم المنصوص عليها، وطبقت رئيسيا على الجرائم السياسية وكان المقطوع يترك حتى يموت من تلقائه فإذا لم يمت قطعوا رأسه، وأقدم مثال لهذه الطريقة هو قتل عبد الرحمن بن ملجم، قاتل علي بن أبي طالب، وقد أعدم ببتر يديه ورجليه ولسانه وسمل عينيه، ثم قطع رأسه، والبتر وهو الغالب في هذه الحالات أما الصلم والجدع فنادرا ما يحصل ولكن جب المذاكير كان في بعض الأحيان عقوبة يفرضها السيد على عبده اذا صدر منه فعل جنسي لايرضاه السيد.

أما عقوبة التعطيش فيقول فيها:

عام 403 هـ هجمت خفاجة على الحجاج فقتلوا منهم خلقا وهرب الكثيرون إلى الصحراء فماتوا عطشا فقبض الوزير البويهي فخر الملك على قائدهم وأركانه وأمر بصلبهم على مسيل ماء بحيث يرونه ولا يصلون إليه حتى ماتوا عطشا.

بينما يحكي في عقوبة سلخ الجلد ما يلي:

في رواية لابن الأثير أن قائداً من الخوارج يدعى محمد بن عبادة أسر في أيام المعتضد بالله فسلخ جلده كما تسلخ الشاه. ونقل ابن الأثير حادثا آخر كان ضحيته أحمد بن عبد الملك بن عطاش صاحب قلعة أصفهان الاسماعيلية. وكان السلاجقة قد حاصروا القلعة بقيادة السلطان محمد بن ملكشاه ثم افتتحوها وأسروا صاحبها ابن عطاش. يقول ابن الأثير: فسلخ جلده حتى مات، ثم حشى جلده تبنا. والغرض من حشوه عرضه بعد ذلك للتشهير والتخويف. وقبض المعز الفاطمي على الفقيه الدمشقي أبو بكر النابلسي بعد أن بلغه قوله: «لو أن معي عشرة أسهم لرميت تسعة في المغاربة (الفاطميين) وواحد في الروم» واعترف بالقول وأغلظ لهم بالكلام فسلخوا جلده وحشوه تبنا وصلبوه. والسلخ من أشنع صنوف التعذيب ويستدعي الاقدام عليه نزعة سادية في غاية الافراط ولذلك لم يتكرر كثيرا.

هوامش:

a باحث في العلوم الاجتماعية

b م. سيلا: «حوارات في الفكر المعاصر» منشورات ما بعد الحداثة، الطبعة1، 2006

c Totem et Tabou (1913), Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2004

L'avenir d'une illusion (1927), PUF, 2004

Malaise dans la civilisation (1929) in Le Malaise dans la Culture, PUF, 2004

d J. Marie Garbasse « Histoire du parquet»,Puf,Droit et justice,2000

e محمد الصفير الخلوفي: بوحمارة، من الجهاد الى التامر، مطبعة المعارف الجديدة، 1993

f Muyart de Vouglans, « Les lois criminelles de France » Paris 1783 ,p. 133

g M Foucault: Surveiller et punir ,Gallimard,1975,p911-

h انظر الموقع:

http://ledroitcriminel. free. fr/le_phenomene_criminel/crimes_et_proces_celebres/proces_faits_aux_cadavres. htm

i Émile Agnel:Curiosités judiciaires et historiques du Moyen-âge, Paris 1858,

j هادي العلوي: من تاريخ التعذيب في الاسلام، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة 4، 2004، ص 20 . . . 35

«مهما يكن رأي المؤرخ الإسلامي، فإن علمه، أي سرده للأحداث، يبرر في النهاية الوضع الناتج عنها»

● عبد الله العروي

جذور العنف في الدولة المغربية

أو المغاربة في مواجهة نمط الإستبداد الشرقي

تطرح مسألة إعادة قراءة تاريخ المغرب، القديم والمعاصر، نفسها اليوم بإلحاح، ليس فقط لأن هناك من تضرر من «المونتاج» التاريخي الرسمي المليء باليقينيات الهشة، بل لأن الإتجاه نحو المستقبل متوقف على مقدار وعي المغاربة بذواتهم الحضارية من جهة، ومن جهة أخرى لأن الإنتقال نحو الديمقراطية وتجاوز آليات النسق الإستبدادي، يبدأ من تصحيح التاريخ الذي استعمل بشكل سافر من أجل تكريس الوضعية الحالية والإبقاء عليها باعتبارها الوضعية الطبيعية الوحيدة الممكنة، وطبعا لا بد لعملية مثل هذه من أن تلقى الكثير من المقاومة من مراكز النفوذ التي استفادت حتى الآن من تحريف التاريخ، وهو ما يفسر ردود الأفعال الشرسة التي تواجه بها القراءات النقدية للتاريخ الرسمي من طرف حراس التقليد.

لقد ورث المغرب عن المرحلة الكولونيالية إرثا ثقيلا ما فتئ يتعثر به حتى الآن، إرث الدولة المزدوجة التي تحمل في آن عوامل النهوض والتطور وعوامل النكوص والتراجع والجمود، دولة تطبعها السكيزوفرينيا على شتى المستويات، من نمط الحكم والسلوك السياسي إلى المؤسسات والمجالات التربوية والإعلامية ومنظومة القيم، وهو أمر ساهم بشكل كبير في عرقلة عملية التحديث **والدمقرطة المطلوبة منذ الإستقلال، ويعود بالأساس إلى إبقاء الحماية على النظم المخزنية التقليدية على حالها، وإقامة أجهزة الدولة العصرية بجوارها، الشيء الذي جعل هذه الأخيرة تظل** مجرد مظاهر خارجية للجوهر التقليدي الثابت والمترسخ.

● أحمد عصيد

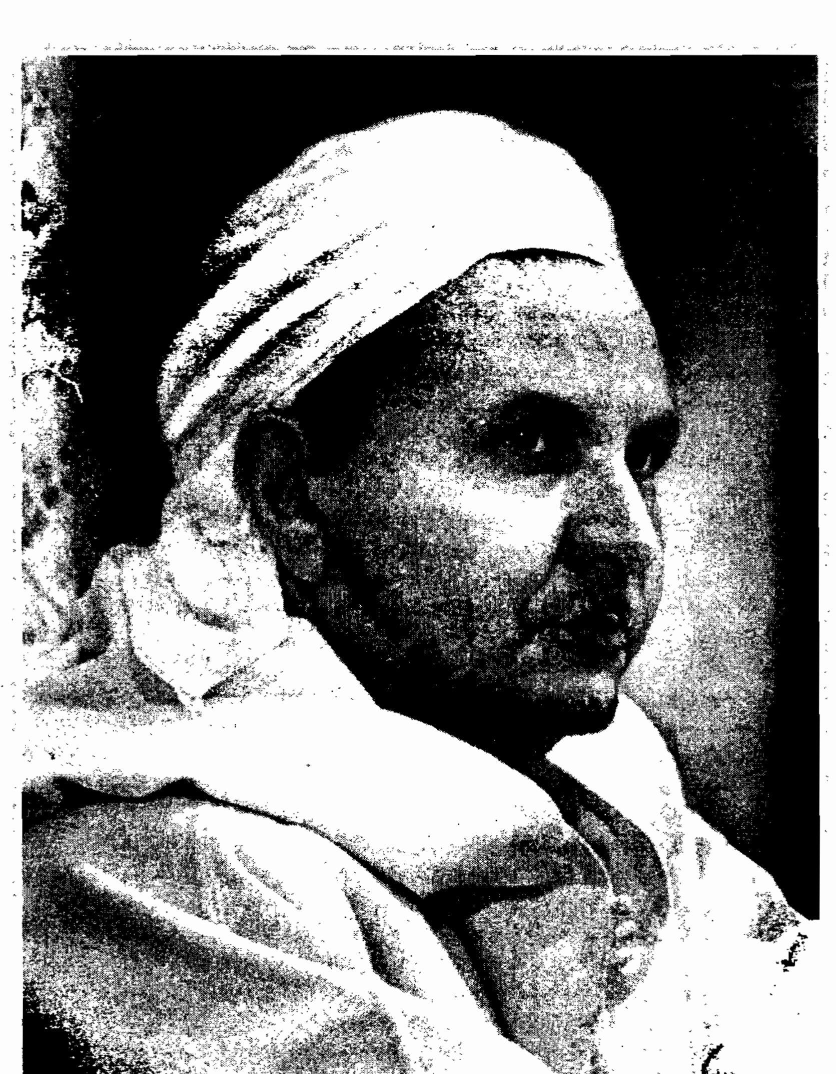
وقد استعملت السلطة لتكريس طابعها التقليدي في السياق الحديث، العديد من الآليات الإيديولوجية التي كان من أهمها إشاعة رواية رسمية للتاريخ تقوم على أسطورتين ساهمتا بشكل كبير في شرعنة الإستبداد، وهما أسطورة «الإنتشار السلمي للإسلام» بالمغرب، وأسطورة «وحدة العرش والشعب»، وتلتقي الأسطورتان عند هدف واضح هو إخفاء الطابع التسلطي للحكم الذي رافق دخول الإسلام إلى المغرب، والذي استمر في الحفاظ على هويته القمعية باستعمال الدين، والتعمية على التاريخ الطويل للصراع بين المغاربة والحكم المركزي الذي انبنى منذ بداية المرحلة الإسلامية من تاريخ المغرب على النموذج المشرقي للدولة الدينية الشمولية. وسنحاول في هذه المقالة تناول هاتين الأسطورتين بالقراءة النقدية اعتمادا على النصوص التاريخية المتوفرة.

الإنتشار «السلمي» للإسلام بالمغرب

ثمة تناقض صارخ في الأدبيات الإسلامية المتعلقة بانتشار الإسلام عبر العالم، بين تبرير الدعوة إلى الجهاد من أجل «إعلاء كلمة الله»، وسرد التفاصيل المتعلقة بحروب النبي وصحابته من بعده ثم العرب الأمويين من أجل الغزو بهدف نشر الدين الإسلامي لدى الأقوام التي هي على ديانات أخرى، وبين القول إن الإسلام لم ينتشر بالعنف ولا بالسيف بل بالدعوة السلمية، وأنه دين التسامح والحوار.

سنعرض أولا لأهم ما جاء في نصوص المؤرخين القدامى بهذا الصدد، ثم ننظر في الكيفية التي قام بها الخطاب الرسمي ومنظرو الدولة المركزية الحديثة بالمغرب بتأويل تلك النصوص، وتوظيفها، وأهدافهم من وراء ذلك.

من المعلوم أن أول قائد عسكري للجيوش العربية التي دخلت منطقة المغرب الكبير والمغرب الأقصى بصفة خاصة هو عقبة بن نافع الفهري، وقد بعث من قبل أحد خلفاء الأمويين الذين أقاموا دولتهم على العصبية القبلية العربية، وعلى سياسة التوسع من أجل استجلاب الثروة



علال الفاسي

عبر الغزو والسبي، وهي سياسة كان قد اختطها الخليفة عمر بن الخطاب من أجل صرف العرب عن الإقتتال فيما بينهم داخل الجزيرة ودرءا لردة القبائل التي رفضت دفع الزكاة لقريش بعد وفاة النبي أيام حكم أبي بكر، وقد جاء في البيان المغرب لابن عذاري المراكشي في وصف دخول عقبة إلى المغارب ما يلي (وهي أخبار تكررت لدى الرقيق القيرواني وغيره): «فخرج غازيا للروم والبربر وهم إذ ذاك مجوس ونصارى، وذلك بمدينتي بجاية وقرطاجنة وما والاهما فهزمهم وقتلهم تقتيلا وأخذ المسلمون من سبيهم وخيلهم شيئا كثيرا».[1] ثم يضيف في تقدم عقبة وجيوشه قائلا: «وغزوته أيضا إلى طنجة وذلك أنه لما توالت الهزائم على نصارى إفريقية وبربرها وكثر القتل فيهم حتى كاد يستأصلهم لجأ من بقي منهم إلى الحصون والمعاقل».[2] ثم يضيف: «فترك أهل إفريقية متحصنين بحصونهم وأوغل في الغرب يقتل ويأسر أمة بعد أمة، وطائفة بعد طائفة حتى وصل بأحواز طنجة».[3] وهناك طلب عقبة معلومات استراتيجية من حاكم طنجة «يوليان» حول المغرب الأقصى والأندلس، وقد شاءت الإيديولوجيا العربية أن يكون تبرير غزو «البربر» بالمغرب على الشكل التالي في جواب يوليان: «قد تركت الروم وراء ظهرك وما أمامك إلا البربر(يقصد سكان المغرب الأقصى) وهم مثل البهائم لم يدخلوا في دين نصرانية ولا غيرها وهم يأكلون الجيف ويأكلون مواشيهم ويشربون دماءها من أعناقها، فقد كفروا بالله العظيم فلا يعرفونه ومعظمهم المصامدة».[4]

وإذا كانت هذه هي الصورة التي تخيل بها المؤرخ العربي سكان المغرب آنذاك بعد قرون من الوقائع الأولى للغزو العربي، فإن صورة عقبة قد تخيلها على الشكل التالي: «قال الجيش لعقبة نحن نخاف من السباع والحيات وغير ذلك، فدعا الله سبحانه وأصحابه يؤمنون على دعائه ومضى إلى السبخة وواديها ونادى: أيتها الحيات والسباع، نحن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فارحلوا عنا فإنا نازلون، فنظر الناس بعد ذلك إلى أمر معجب من أنّ السباع تخرج من الشعرى وهي تحمل أشبالها سمعا وطاعة».[5]

ويضيف المؤرخ بأنّ غزو عقبة للمغرب الأقصى قد تم بنفس الشكل: «وغزوته أيضا للبربر بالسوس الأدنى وهي بلاد تامسنا وبلاد المصامدة فهزمهم وأفناهم وبث الخيل في بلادهم فافترقت في طلبهم إلى كل موضع هربوا إليه لا يدفعهم أحد(...) وغزوته أيضا للسوس الأقصى فاجتمع به البربر في أمم كثيرة لا تحصى ولا تكاثر بالحصى فقتلهم قتالا ما سمع أهل المغرب بمثله حتى هزمهم وقتل منهم خلقا عظيما وأصاب منهم نساء لم ير الناس في الدنيا مثلهنّ».[6]

ولم ترد صورة عقبة على هذا النحو من العنف فحسب، بل صوره المؤرخون كشخص غاية في القسوة في التعامل حتى مع الذين استسلموا دون حرب أو مواجهة عسكرية، حيث يعاملهم بعنصرية ظاهرة تصل حدّ التحقير والإهانة والتعذيب الجسدي: وهي خصائص لن تزول بذهاب عقبة، بل ستترسخ لتصبح نهجا سياسيا في التعامل مع الخصوم السياسيين من بعده، وقد أورد ابن عبد الحكم في كتابه «فتوح إفريقية والأندلس» بهذا الصدد ما يلي: «فخلف عقبة بن نافع جيشه هناك، ثم سار بنفسه ومن خف معه أربعمائة فارس وأربعمائة بعير، حتى قدم ودان فافتتحها وأخذ ملكهم وجذع أذنه فقال لمَ فعلت بي هذا وقد عاهدتني؟ فقال عقبة فعلت هذا بك أدبا لك إذا مسست أذنك ذكرته فلم تحارب العرب. واستخرج منهم ثلاثمائة رأس وستين رأسا ثم سألهم عقبة هل من ورائكم أحد فقيل له جرمة وهي مدينة فزان العظمى فسار إليها ثماني ليال من ودان ولما دنا منها أرسل فدعاهم إلى الإسلام فأجابوا فنزل منها على ستة أميال وخرج ملكهم يريد عقبة وأرسل عقبة خيلا فحالت بين ملكهم وبين موكبه فأمشوه راجلا حتى أتى عقبة وقد لغب وكان ناعما فجعل يبصق الدم فقال لعقبة لم فعلت هذا بي وقد أتيتك طائعا؟ فقال عقبة أدبا لك إذا ذكرته لم تحارب العرب وفرض عليه ثلاثمائة عبد وستين عبدا ووجه عقبة الرجل من يومه ذلك إلى المشرق. ومضى أمامه إلى قصور كوار فافتتحها حتى انتهى إلى أقصاها وفيه ملكها فقطع أصبعه فقال لم فعلت بي هذا؟ قال أدبا لك إذا نظرت إلى أصبعك لم تحارب العرب وفرض عليه ثلاثمائة عبد وستين عبدا».[7]

هكذا أورد المؤرخون القدامى أخبار «الفاتح «الأول للمغرب، وقد أتبعها بأخبار «الفاتحين» الذين جاؤوا بعده وعاودوا «الفتح» بنفس الطريقة، لأن غزوات عقبة سرعان ما انتهت بمقتله على يد القائد الأمازيغي «أكسل(النمر)» المدعو في النصوص العربية «كسيلة»، والذي سيصبح حاكما للقيروان خمس سنوات بعد ذلك ويعود كل شيء سيرته الأولى في إفريقية والمغرب الأقصى مما احتاج معه العرب الأمويون إلى غزو ثان وثالث مع قادة عسكريين آخرين عرفوا بالبطش والقتل والسبي وتفننوا في ذلك إرضاء للخليفة الأموي بالمشرق، ولم تكن روح الغزو دينية بل كانت عصبية عرقية كما يدل على ذلك قول الخليفة هشام بن عبد الملك بعد أن بلغته هزائم الجيوش العربية في شمال إفريقيا: «و الله لأغضبنّ لهم غضبة عربية ولأبعثنّ لهم جيشا أوله عندهم وآخره عندي».[8]

و يقول أحد المؤرخين في شرح هذا السلوك موضحا ما عرف بظاهرة (تخميس البربر): «كانت مقاومة الأمازيغ الشديدة وكثرة انتفاضاتهم التي سببت للعرب العديد من الهزائم سببا في جعل القواد العرب يعتبرون الأمازيغ من قاوم منهم أو من نزل على الصلح دون مقاومة، غنيمة يأخذ بيت المال منها الخمس من أرض ونعم وأموال، وهذا الإعتبار أدى إلى ضخامة ما يرد بيت المال من خمس إفريقيا حتى شاع لدى المشارقة أن هذا البلد أغنى بلاد الأرض طرا».[9] ويضيف قائلا « كان على الولاة الذين تلو الأمراء الفاتحين أن يجمعوا ما أمكن من الأموال لكي يحتفظوا بمراكزهم وأن لا يظهروا بمظهر المقصّرين أمام الخلفاء الأمويين، وهذا ما جعلهم يلجؤون إلى كثير من العسف والظلم في جمعها».[10]

ويفسر هذا غضب الخلفاء في مرحلة نهاية الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية كلما أخبرهم أحد ولاتهم على المغرب بأن الناس قد صاروا مسلمين ولم يعد هناك مجال لقهرهم بالإسترقاق واستجلاب الغنائم، فيكتبون إليه يتوعدونه بسوء المصير.

بل إن الغزاة المشهورين الذين مكنوا الخلفاء من الكثير من الثروات والرقيق لم يسلموا بدورهم من الإنتقام بسبب اعتقاد الخلفاء بوجود غنائم أكثر أخفاها هؤلاء عنهم، وذلك مثل ما حدث لموسى بن نصير مع الخليفة سليمان بن عبد الملك حيث «عذب وأغرم الأموال التي تقدرها بعض الروايات بمائتي ألف دينار».[11]

وأورد دوزي عن تلك المرحلة بأن والي الأندلس من قبل الأمويين قد «مثل بالمغاربة الذين كانوا يفدون كثيرا إلى إسبانيا وأنزل بهم أشد العقوبات لما أخفوا بين أيديهم من كنوز الأموال وطرحهم في غيابات السجون ترهقهم الديدان والقمل مصفدين بأغلال الحديد، وجعل يعذبهم بضرب السياط ويشاد في الإساءة إليهم ومحاسبتهم، ويتولاهم بأشد العقوبات».[12]

فكيف نظر التاريخ الرسمي إلى هذه المرحلة من تاريخ المغرب؟ لقد اعتمد في المقررات الدراسية بدرجة كبيرة على قراءة زعماء «الحركة الوطنية»، التي عملت منذ سنة 1930 على انتقاء عناصر التاريخ الرسمي للدولة المركزية القادمة بعد الإستقلال، فالتركيز على عروبة الدولة وعلى مركزية العنصر العربي وتفوقه، وعلى دونية

مقدار العنف الذي اعتمده الموحدون في بسط نفوذهم إنما كان بسبب بعد نموذج الدولة والنسق السياسي العام الذي جاء به ابن تومرت من الشرق

«البربر» باعتبارهم سكان البوادي المتصفين بالغلظة والجهل، وكذا على النسب الشريف للحكام منذ إدريس بن عبد الله، جعلت كل أشكال العنف التي رافقت دخول الإسلام إلى المغرب ممارسات شرعية ومقبولة، بل جعلت المقاومة الأمازيغية للغزو العربي تبدو انحرافا وضلالا استوجبت إلصاق صور سلبية برموز تلك المقاومة كالملكة ديهيا الملقبة في التاريخ العربي بـ«الكاهنة»، وككسيلة وغيرهم.

ويلاحظ بأن خطاب الوطنيين بهذا الصدد يتسم بتناقض ظاهر، مبعثه أن قراءتهم للأحداث لا ترمي إلى إثبات الحقيقة التاريخية، بل إلى توظيفها في سياق إيديولوجي وسياسي يخدم الأهداف الراهنة للسلطة، فحينما يقتضي هذا السياق إثبات أبوة العرب في المجال الحضاري المغربي وحكمهم السياسي، يتمّ التركيز على بطولات «الفاتحين» العرب، وبلائهم الحسن، أي بلغة عصنا على المذابح وأشكال التقتيل التي مورسن على شعوب شمال إفريقيا، وتبرير ذلك بانه ال«الفتح الإسلامي الخالد». وحينما يتطلب السياق إثبات فرضية «استعراب البربر» وانخراطهم في المنظومة العربية الإسلامية وتخليهم حسب ما يرى هؤلاء «الوطنيين» عن أية هوية أصلية تمثل خصوصيتهم، فإنهم يعمدون إلى أطروحة الإنتشار السلمي للإسلام، و«استقبال العرب بالترحاب»، و«دخول البربر في الإسلام أفواجا». إنها صورة ذهنية للماضي يتمّ إسقاطها على الحاضر لأهداف سياسية تنتهي دائما إلى تكريس الإستبداد وشرعنة عنف الدولة.

وإذا كان أبو بكر القادري وعلال الفاسي يمثلان نظرية استقبال العرب بالأحضان، فإن عبد الله كنون يمثل النظرية الاولى، ولهذا كتب في «النبوغ المغربي في الادب العربي» يقول: «إن المغاربة الذين كانوا قد اعتادوا حياة الفوضى، وألفوا التمرد والعصيان بعد أن تمكن منهم العرب وكسروا شوكتهم، أصبحوا مقتنعين بعدم إجداء المقاومة عنهم وذهاب كل مجهوداتهم في الدفاع سدى، لما رأوه من شدة مراس العرب للحروب وطول مغالبتهم لأعدائهم، لم يسعهم والحالة هذه إلا الإذعان لسطوتهم وتسليم مقاليد الأمور إليهم، فساسوهم بالحكمة والإنصاف وأخذوهم بالعدل والمساواة حتى أووا إلى ظل الطاعة».[13]

وجدير بالملاحظة أن القارئ للنصوص العربية لتاريخ المغرب، يفاجأ بأن النعوت التي ينعت بها الأمازيغ لم تتغير، إذ ظل ينعت بها الامازيغ المسلمون مثلما نعت بها أجدادهم قبل الإسلام، فإذا كان «كسيلة » قد سمي عند ابن عذاري «كسيلة اللعين»، فأن ميسرة المدغري وهو أمازيغي مسلم ثار على الولاة العرب المستبدين قد نعت بدوره بـ«ميسرة الحقير»، مما يدل على أن الولاء للعرب ولقيمهم وثقافتهم السياسية أسبق عند المؤرخ العربي من الولاء للإسلام، كما يبدو بأن عقلية الإستبداد الشرقي لا تقبل «العجمي» إلا وهو تحت الوصاية.

«وحدة العرش والشعب»

لم تنته حروب الأمازيغ ضد الخلافة الأموية وفي مواجهة الأطماع العربية إلا بعد أن أقام الأمازيغ دولهم الخاصة بأنفسهم، لكن اعتمادا على نفس الآلية التي يستعملها عرب الخلافة، والتي هي استعمال الدين في الدعوة السياسية وإقامة الدولة، فرسخت بذلك العديد من الثوابت السياسية والممارسات التي ارتبطت بنموذج الحكم المشرقي الذي مثلته الخلافة الأموية، والتي من أخطرها العنف الدموي من أجل دوام الملك واستمراره، واستبداد الفرد الحاكم بالسلطة دون غيره، وميله إلى البطش الشديد والإنتقام، واعتماده سياسة النهب والسلب واغتصاب الممتلكات من أجل إرهاب الرعية وإخضاعها، وهي خصائص تتنافى كليا مع أسلوب الأمازيغ في تدبير شؤونهم عبر التسيير الجماعي المحلي، فها هم الموحدون بعد قرون طويلة من «الفتوحات» الدموية التي عرفها القرن الأول، يجسدون هذا المنحى خير تجسيد، حيث جرى حكامهم على نفوذ مطلق في الحكم، مما أثمر الإستبداد والظلم وسوء التصرف، وذلك لأن النموذج الذي جاء به مؤسس الدولة ومنظرها الروحي ابن تومرت من الشرق لم يكن يسمح بغير ذلك، ورغم أنه حاول وضع مؤسسات للشورى مقتبسة من التنظيم الأمازيغي القبلي الذي وجده قائما في بلده الأصلي بسوس، وذلك مثل مجلس العشرة، ومجلس الخمسين ومجلس السبعين، إلا أنه كما لاحظ ذلك أحد الباحثين «لم يكن يكسبها الدور الحقيقي الذي ينبغي أن تقوم به، ولم يضعها في موضع الفعالية والتأثير، بل كان يمارس إلى جانبها نوعا من النفوذ المطلق، مما يجعلنا نغلب الظن أنه لم يؤسسها عن وعي عميق بالشورى، بل لأغراض سياسية محدودة».[14]

ويفسر هذا مقدار العنف الكبير الذي طبع دولة الموحدين، والتي انتهت إلى تدمير الأسس السوسيوثقافية للديمقراطية المحلية للقبائل الأمازيغية تدميرا كبيرا، عبر حملات ما عرف بـ«التمييز» و«الإعتراف» التي كانت عبارة عن مذابح مرعبة.[15] وقد ظهر التصادم واضحا بين ثقافة الأمازيغ العقلانية والمتسامحة، وبين ما جاء يحمله ابن تومرت من المشرق عن أستاذه الغزالي الذي كان قد فتح باب الإرهاب الديني على مصراعيه مع «المدارس النظامية» بالمشرق، التي أشاعت فكرا شموليا قوامه النفور من العمل العقلي وإغلاق باب الإجتهاد والتشدّد في الدين. ويحكي لنا أبو بكر بن علي الصنهاجي المعروف بالبيدق، وكذا عباس بن ابراهيم المراكشي في كتابه «الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام»، رحلة ابن تومرت من دخوله وجدة إلى أكرسيف عبر فاس ومكناس حتى بلوغه مراكش ثم أغمات وجبال الأطلس الكبير، وهي رحلة كلها عنف وخشونة ضد الثقافة سكان المغرب الأمازيغ، فقد رفض المبيت عند أهل كرسيف لأنهم وهم في عرس قرروا إقامة حفل راقص على عادتهم، وذلك بعد أن نهاهم عن ذلك فأبوا، كما صعد منبر مسجد فاس يعظ الناس بدون استئذان أحد ويغلظ القول للجميع حاكميهن ومحكومين، ثم تعرض للضرب والجرح من طرف شبان بضاحية مكناس بعد أن ضربهم بعصاه عندما وجدهم جالسين مع الفتيات في حديث وسمر وغناء وإنشاد للأشعار، وهي الظاهرة المعروفة في الثقافة الأمازيغية باسم «تاقرفيت»، وهو ما سيعتبر عند الموحدين فجورا وكفرا، فأقاموا دولة عسكرية على أساس الرقابة اليومية لسلوك الناس، إلى درجة أنهم وضعوا قوانين غاية في القسوة كمثل قتل من ضبط يتجول في وقت الصلاة، أو قتل من ضبط يشرب الخمر، حيث جاء في كتاب التذكار لابن غلبون أن عبد المومن الموحدي كان يعظم أمر الدين ويقويه، ويلزم الناس في سائر بلاده بالصلوات، ومن رؤي في وقت الصلاة غير مصل قتل».[16]

و يبين هذا أن مقدار العنف الذي اعتمده الموحدون في بسط نفوذهم إنما كان بسبب بعد نموذج الدولة والنسق السياسي العام الذي جاء به ابن تومرت من الشرق، عن الثقافة المغربية التي كان المرابطون أكثر انسجاما معها، وهو ما أوجب اتهامهم من قبل الموحدين بـ«الفجور» و«الخضوع للهوى» و«الكفر والتجسيم» و«ارتكاب المناكر».

قد كان من نتائج هذا الوضع الذي كرس اعتماد الدين في ترسيخ الإستبداد السياسي وعنف الدولة، أن أصبح تاريخ المغرب للمرحلة الإسلامية تاريخ صراع بين القبائل والحكم المركزي للمخزن، بين قيم التشاور والأعراف العقلانية والمروءة، وقيم الإستبداد والبطش والنهب وفق النموذج الشرقي، وأصبحت ثقافة المقاومة المغربية موجهة إلى حكام العواصم بعد أن كانت مقاومة للأجنبي المحتل على مر القرون الماقبل إسلامية.

هذا الواقع المتوتر الذي يعطي صورة عن تاريخ مليء بالدم والثورات والحروب الطاحنة، التي لم يكن يضع حدا لها مؤقتا إلا التهديدات الأجنبية، هو الذي أصبح في عقيدة السلطة بعد الإستقلال «وحدة بيت العرش والشعب» أساسها النسب الشريف والطاعة والولاء، وهي أسطورة تعمل في نفس الوقت على إخفاء تاريخ الصراع بين ثقافتين، وتعمل من جهة أخرى على شرعنة السلطة القائمة على العنف والغلبة.

هوامش:

1 - ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب: ص 34 الجزء الأول طبعة مكتبة صادر بيروت 1950.

2 - المرجع نفسه ص: 35.

3 - نفسه ص: 36.

4 - نفسه ص: 36.

5 - نفسه ص: 20.

6 - نفسه ص: 37.

7 - ابن عبد الحكم، فتوح إفريقية والأندلس ص: 51 52.

8 - ابن عذاري، المرجع السابق ص: 46.

9 - أحمد بدر، دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها من الفتح حتى الخلافة - ص: 44.

10 - المرجع نفسه، ص: 45.

11 - المرجع نفسه، ص: 28.

12 - دوزي، تاريخ إسبانيا الإسلامية الترجمة العربية- الجزء الأول - ص: 157.

13 - عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي - ص: 40.

14 - عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية وأثره بالمغرب دار الغرب الإسلامي 1983 ص: 398.

15 - جاء مثلا في كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي في أخبار غزو قفصة: « ثم دخلها (أي الحاكم الموحدي)عنوة فقتل أهلها قتلا ذريعا بلغني أنه قتل أكثرهم ذبحا، وأمر بأسوارها فهدت».

16 - ابن غلبون، التذكار في من ملك طرابلس وما كان بها من الأخبار، تحقيق الطاهر أحمد الزاوي طبعة مكتبة النور طرابلس 1967.

لم تكن دولة المرابطين تعاني من مظاهر الضعف العسكري والانحلال السياسي والفساد الإداري والخلقي، والوهن الاقتصادي الذي وصفت به حين ظهر المهدي بن تومرت على مسرح الأحداث السياسية بمدينة مراكش عاصمة المرابطين على عهد علي بن يوسف بن تاشفين. والدليل على هذا صمود المرابطين ومقاومتهم للمحاولات المتكررة للموحدين للقضاء عليهم، هو استمرار احتضار الدولة المرابطية إلى غاية عام 541هـ. وكانت البداية الأولى لهذه المحاولات، منذ أن تصدى المهدي بن تومرت لأمير المسلمين علي بن يوسف. وناظر فقهاء الدولة المرابطية وتفوق عليهم وما ترتب عن ذلك من ازدياد عدد أتباعه وعلو شأنه. واستمر التناوش بين الطرفين على أشده إلى أن تكشف ضعف الموحدين في وقعة البحيرة وانهزامهم أمام المرابطين. لكن الهزيمة في وقعة البحيرة حدت بالموحدين إلى تكرار المحاولات الاستفزازية للنيل من عدوهم الذي نعتوه بالتجسيم. وازداد المرابطون بهذا النصر إلى الاستمرار في المقاومة والدفاع عن المدينة إلى أن تمكن عبد المؤمن بن علي من دخول مراكش بعد حصار طويل لها.

الميز والاعتراف في دولة الموحدين

• د. عبدالرزاق ازريكم*

إن حديث أبي بكر بن علي الصنهاجي المكنى بالبيذق عن الإمام المعصوم، يدعو إلى الكثير من لحظات التأمل والتمحيص لما جاء في مؤلفه[1] الذي خص به أخبار المهدي بن تومرت الذي وصفه بالإمام، والذي تم تصويره كشخصية غريبة الأطوار لها من المؤهلات ما يجعلها تستفيد من كل فرصة تتاح لها لتحقيق الغلبة على من اعتبرهم مجسمين مغتصبين للخلافة من وجهة نظره على الأقل. فهل كان المهدي بن تومرت يعرف حجم قوته وقدرته على المواجهة المرتقبة؟ مهما يكن من أمر، فالحديث عن سياسة الميز والاعتراف التي سنها المهدي، وتبعه فيها خلفه عبد المؤمن، تدعو إلى كثير من الروية والتأمل والاحتراز.

لكن لماذا ثم اختيار الروية والتأمل أولا؟ والاحتراز ثانيا. لأن في ذلك الكثير من الدواعي التي تفرض نفسها على من يقرأ كتاب البيذق للتأمل في العبارات التي أرخ بها للأحداث زمن المهدي وصاحبه عبد المؤمن وهو المعتبر كمؤرخ رسمي ومدون لأخبار المهدي، . وهو الرجل المنبهر بتصرفات الإمام المعصوم صاحب الكرامات. . ومن خلال ذلك يمكن أن نستشف ما يلي:

– وجود صيغ المبالغة الكثيرة في وصف الهالة القدسية التي خص بها المهدي الإمام وهي تحيط به في كل حين وآن. وتحفه وتحسم معاركه مع الخصوم لصالحه دائما بالتقليل من شأنهم في المناظرات الكلامية والجدال والتباهي بالتفوق عليهم.

– مشروعية التأمل في هذه العبارات، مدعاة للبحث عن الموضوعية في كتابات البيذق من ناحية. ومن ناحية أخرى البحث عن الواقعية في تصرفات ابن تومرت وهو يقحم نفسه في معارك قد يظن للوهلة الأولى أنه لا يستطيع الخروج منها آمنا على نفسه. ومع هذا كله نجد أبو بكر بن علي الصنهاجي قد أعلى من شأنه ورفع مرتبته إلى مقام الإمام المعصوم حقا وصدقا. وهذا ما نقره مجسدا في عناوين الأبواب التي تحدث فيها عن المواقع التي دخلها المهدي. حيث نقرأ ما يلي: باب نذكر فيه دخول سيدنا المعصوم..»[2]، وتارة أخرى يورد نفس العبارة، لكن دون أن يورد كلمة «سيدنا»[3]. وفي باب ذكره باسم «الإمام المهدي»[4]. وفي باب البيعة ذكر البيذق اسم المهدي مجردا من لقب أو وصف[5]. وفي باب الغزوات التسعة التي خاضها ابن تومرت ذكر البيذق العبارة التالية: « غزواته رضي الله عنه»[6]

يمكن الوقوف عند هذا القدر في تناول مشروعية التأمل في ما سلف ذكره، إلى تناول جانب الاحتراز حين نقرأ للبيذق وهو يذكر كلمة «الميز» أول مرة في تاريخ إنشاء الدولة الموحدية. وجاء حديثه عن سياسة الميز التي سنها المهدي بعد غزوته التاسعة ضد المرابطين. وفي هذا الصدد يقول البيذق: «**ثم اشتد علينا الوطيس. فقال المعصوم لو كان كيك على كيك حتى يبلغ سبعة أكياك لابد من يوم الخميس، وكذلك كان، والحمد لله رب العالمين، فافترق النظام، ثم أقام أياما عدة فأكرم الله المهدي بدعوة البشير، فأمر بالميز، فكان البشير يخرج المخالفين والمنافقين والخبثاء من الموحدين حتى امتاز الخبيث من الطيب، ورأى الناس الحق عيانا، وازداد الذين آمنوا إيمانا، وذاق الظالمون النار فظنوا أنهم مواقعوها وما لهم عنها من محيص، وكان تمييز البشير للخلق من يوم الخميس إلى يوم الجمعة بعد أربعين يوما، فمات يومئذ من الناس خمس قبائل بموضع يقال له إيكرن وسنان، مات به إيسلداين و واه ناين، ومات من هنتاتة إمتزكا، ومات أين ماغوس بموضع يقال له إكرن آيت كوريت مع أصادن وكدميوة متاع تاكوشت، ثم ميز البشير يريد الغزو على بركة الله تعالى.**»[7] رغم طول هذا النص فضرورة الإتيان به تعتبر ضرورة ملحة لفهم مغزى هذا الميز الذي سهر على تنفيذه عبد الله بن محسن الوانشريسي المكنى بالبشير تتلمذ على يد المهدي وصار من خاصته وكان من اللذين سارعوا إلى بيعته، وصار بذلك من أهل الجماعة العشرة، وأناط به المهدي كثيرا من المهام أثناء نضاله ضد المرابطين، وتولى تمييز الموحدين، وفقد في معركة البحيرة[8].

تضمن هذا النص أيضا الإجراء الاحترازي للتخلص من المخالفين والمعارضين للمخزن الموحدي، وكذا العمل على القضاء على كل من يشك في ولائه للمهدي بذريعة نعت غير المرغوب فيهم بالنفاق أو الخبث في صفوف رجال الدولة، أو بعض زعماء القبائل المشكلة للعصبية الموحدية المبنية على مبدإ التوحيد. فكان التخلص ممن ذكروا سلفا كأفراد حيث قتل إيسلداين ن واه ناين، ومن هنتاتة إمتزكا، وأين ماغوس وأصادن وكدميوة متاع تاكوشت. وأعتبر هؤلاء الأشخاص هم من شكلوا الجهة المعارضة للمهدي وهو يؤسس بنيان الدولة. وأعتبر أيضا الأسباب التي من أجلها قتل هؤلاء لا تعتبر كافية لإزهاق أرواحهم.

ونلاحظ أيضا أن البيذق كان يمارس في كتابته أسلوب التمويه. ويظهر هذا في قوله: « وكان تمييز البشير للخلق من يوم الخميس إلى يوم الجمعة»[9] فالقارئ المستعجل يظن أن التمييز دام مدة يومين فحسب. خصوصا وأنه لم يذكر من أسماء المخالفين سوى ستة أفراد. ثم أضاف لاحقا قوله: «بعد أربعين يوما»[10]. ومن تم، يحق لنا التساؤل حول الأوضاع التي صاحبت هذا الميز وظروف الناس الخاضعين للميز وحالتهم النفسية التي كانوا عليها، وانعكاس ذلك على نفسية الباقي من الخلق المؤيد للمهدي تحت طائلة الخوف والتستر من مغبة الوقوع في ارتكاب فعل يؤدي به إلى الهلاك، خصوصا وأن المهدي أمر ولأول مرة في تاريخ الحركة الموحدية بتنفيذ هذا الإجراء التعزيري المفضي إلى القتل.

ومع ذلك ترد بعض الإشارات في كلام البيذق يحاول من خلالها إعطاء بعض الحقائق، وإخفاء الكثير من التفاصيل والجزئيات. ففي قوله مثلا: «فمات يومئذ من الناس خمس قبائل»[11] وهذا الكلام عام لا يمكن شرحه إلا بوقائع أخرى، أو بتفسير افتراضي، وهذا الأخير لن يكون في مجمله إلا خاضعا للظن والتأويل. وهذا ما لا يساعد على الوصول للحقائق بموضوعية.

ومع ذلك أماشي هذا الطرح لأعطي لنفسي الحق في طرح بعض الاستفسارات عما جرى فأقول: بعدما اجتمع الناس في صعيد واحد كيف كان وضعهم؟ ونحن لا نعلم الطريقة التي جمعوا بها ولا كيف كانت أحوالهم؟ ولا بما كانوا يتزودون؟ ومن الناحية الأمنية من كان يسهر على مراقبتهم أو من كان يحرسهم، وهل كانوا يعلمون أو يتوقعون ما ذا ينتظرهم.

إذن جمع الناس في صعيد واحد بهذا الشكل المهول ليدفع بالمجتمعين إلى تخمين نتيجة هذا العمل، التي تبدأ في الظهور منذ الوهلة الأولى لأهمية الحدث ولكثرة الخلق. والعامل النفسي لا بد وأن يكون حاضرا بقوة في مثل هذه المواقف خصوصا إذا علم المرء بما ينتظره أو كان له إحساس بمآل مصيره ومع كل هذا أورد البيذق الخبر ببساطة لا تثير الانتباه ولا الاستغراب. وكانت النتيجة كما سجل هو ودونه بيده، هو «موت خلق

كثير» دون ذكر للعدد، لكنه في المقابل حدد انتماءهم والقبائل التي ينتمون إليها. وبناءا على ما سلف ذكره، فالبيدق لم يعط الحصيلة العددية التي انتهى بها «التمييز»، وهذا النقص لا يكون ناجما إلا عن:

أولا سرعة تنفيذ العمليات العسكرية، واختيار مواقع «الميز» بعينها لتنفيذ الحكم في من وقع عليه الاختيار ليقتل.

ثانيا إن قوة المهدي العسكرية، لا تزال يغلب عليها طابع الاندفاع والعاطفة، بدلا عن التنظيم.

ثالثا إن من كان يظن أن عملية «التمييز» قد خلفت ضحايا كثر، ما هو إلا تضخيم ومبالغة في قراءة النصوص العامة التي تحدثت عن ذلك. وهذا لا يمنع من القول: بأن نظام «التمييز» قد طبقه المهدي لتصفية المعارضين له من أهل الشر والفساد من غير الموحدين والموالين له.

بعد هذا الإجراء المميز في تاريخ الحركة للقضاء على المخالفين، والذي دام أربعين يوما. يتبعه إجراء مماثل للخروج إلى الغزو، يقول البيدق: «ثم ميز البشير يريد الغزو على بركة الله تعالى.»[12] وهنا، نتساءل عن المشروعية التي منحها المهدي لنفسه في المضي قدما للقضاء على المجسمين بعد أن نعت هؤلاء الموحدين بأنهم خوارج. فكان وصولهم إلى موضع يقال له تاغزوت، وبموضع به يقال له «مَشْرا كَمَّار بيزَانْ تَفَردَايين التقى الجمعان وتمكن البشير من قتل عمر بن يملوك، وغنم خيله وكان الرجوع إلى تاغزوت بفضل الله ودعوة الرضا وأقمنا بها أياما. ثم بعد ذلك خرج الناس كافة إلى البحيرة[13]. وكان من أمرها ما كان، «واجتمع معنا بها- يقول البيدق- ثلاثة آلاف، وكان بها ثلاثمائة عجوز... ونزلنا بالبحيرة وبقينا بها أربعين يوما.»[14]

كان عدد المشاركين في الغزوة 3000 آدمي، منهم 300 عجوز أي بنسبة عشرة بالمائة. فهل مشاركة هذا العدد من العجزة دليل أو إشارة إلى التماس النصر من الله بمشاركتهم؟ رغم عدم قدرتهم على القتال. وفي ذلك استحضار لمعنى الحديث النبوي الشريف «إنما ترزقون بضعفائكم» ولعل المهدي هنا يسترزق النصر بهؤلاء العجزة، وهو يواجه دولة ذات جيش نظامي محنك، عكس ما يعتمد عليه المهدي من النفير ومشاركة الموالين للحركة بعد إبعاد المخالفين والمطبطين للعزائم، وهم الخبثاء على حد قول البيدق والمنافقين. والراجح لدينا، أن عدد القادرين عل النزال لم يكن يتجاوز(2700 رجل). ومن حيث دلالة الأرقام، فهي توحي بتركيز البيدق على العشر ليذكرنا بمسألتين: الأولى تشير إلى بيعة الرضوان، والثانية تمثل ما وقع في غزوة بدر. حيث انتصرت القلة العددية مع الإيمان، على الكثرة العددية وغياب وحدة الهدف. والدليل القرآني في هذا الشأن يقول: « إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبون مائتين وان تكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون»[15]

على الرغم من محاولة البيدق البحث عن الدعم الروحي، والنفسي بدلا عن القوة العددية، فإنه لم يعدم الوسيلة في إيجاد العبارات التي لا تجرح كبرياء المهدي بوصفه الإمام المعصوم. يقول البيدق عن هزيمة البحيرة : «وهزمونا بالعشي ونجا الموحدون، ومات من مات وافترق الناس. وجاز الخليفة مع طلبة أغمات على هيلانة.»[16] وعقب هذه الهزيمة ، كانت الملاحقة المرابطية للموحدين الذين لم تترك لهم الفرصة لتقدير عدد القتلى من جهتهم. والمؤكد حسب الروايات التاريخية المتعددة أن الجانب المرابطي كان الأكثر عددا والأحسن تنظيما. وبتدعيم صفوف الموحدين بقبائل هنتاتة وكنفيسة ومزالة ، إضافة إلى وعورة التضاريس بالأطلس الكبير الغربي، تمكن ما بقي من الموحدين من النجاة. ووسم البيدق هذه الهزيمة بتعليق لا يظهر فيه الغالب من المغلوب، «واجتمعنا فلما رأوا منا ما لا يطيقون رجعوا إلى مراكش ونحن إلى تينمل.»[17]

خلف الموحدون وراءهم عدد كبير من القتلى، وكان من ضمن الناجين عدد من الجرحى والمعطوبين، وبعد بلوغهم إيمن الزات التحقت بهم أعداد بشرية أخرى من هنتاتة وكنفيسة ومزالة، وفي ظل هذا الوضع لابد من توقع وجود لسوء التنظيم والارتباك في حركة التنقل بين أدغال ايمن الزات الكثيف الأشجار والمياه التي تعيق حركة السير الحثيث. فضلا عن الطلب المتزايد للبحث عن الزاد والأمان عقب كل معركة لا يترك الفرصة للحياة إلا لمن له القدرة الكبيرة على التحمل والصبر، وهذا لا يتأتى إلا بتوفر دعم فعال وإمكانات ضرورية ولازمة للتمكن من النجاة في مثل هذه المواقف كالظهر والزاد الذي يصلب عود المتحاربين المنهكين سواء كانوا منتصرين أو مهزومين.

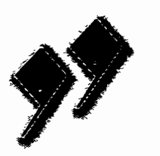
وفي ظل هذه الظروف الحرجة نفذ المهدي التمييز الثاني قبل إصابته في موقعة البحيرة ووفاته بعدها. حيث سيتخذ خلفه عبد المومن تقليدا آخر كلما أراد الخروج للقتال وهو ما اصطلح على تسميته بـ«الاعتراف». ونلاحظ هنا كما سيلاحظ القارئ أن هناك لبس وضبابية في الغاية التي من أجلها يقام الميز أو الاعتراف.

لا حرج في القول بأن غاية «الميز» الأولى كانت تنقية صفوف الحركة التومرتية من الاختراق من قبل المفسدين والخبثاء. وفي المرة الثانية طلب التمييز، وكانت قبيلة كنفيسة غائبة – وأسباب الغياب مجهولة- فأعاد المهدي التمييز من جديد وكان حريصا على تسجيل أسماء زعماء القبائل، لضمان الولاء وترتيب مكانة كل قبيلة وحظوتها عند الإمام. فلما سأل المهدي كنفيسة وكان ذلك اليوم طلبة كنفيسة غائبين فلم تجيء حتى ميزة هرغة. فقال رجل: « نحن كنفيسة، قال -المهدي- : طلبناكم فما وجدناكم ما الذي أبطأ بكم؟ قال : كان علي عذر وما سمعتك... وبقي يملوك بن علي المكنى بعمر أزناك فغلبت عليه نفسه، فقال له المعصوم الحق ما قلت، أعيدوا « الميز»، فأعيد «الميز». فلما جازت بغلة المعصوم قال جوزوا فرس عمر أزناك. فلما جاز أخذ المعصوم القلم من يد إسحاق بن برنوس وكتب محمد بن عبد الله عمر بن علي أزناك. ثم مشى سائر الموحدين. وعاد عمر مع أهل تينمل.»[18]

إن هذا «التمييز» فضلا عما وسمناه به لا يعدو أن يكون وسيلة فعالة لمعرفة قوة القبائل وزعماؤها، ودرجة الجرأة التي يمكنها أن ترد بها على عنف المهدي الذي بدا متسامحا – ولنقل على مضض- مع طلبة كنفيسة. وكونه سجل اسم عمر أزناك في السجل متأخرا وهو -أي المهدي- يجتاز راكبا على بغلته وعمر أزناك يجتاز راكبا خلفه على فرس في ذلك مبالغة في كضم الغيظ والعفو لأجل المصلحة السياسية. وهذا اهتمام بالغ به وبقبيلته، ولا يستبعد أن يكون هذا الفعل استمالة له. لأن البيدق لم يسبق أن سجل أحداثا كالتي سبقت لقاء البحيرة، وفيها تشابه والأمور المذكورة سلفا مع عمر أزناك.

ذكر ابن القطان أمر الميز عند الموحدين سنة 519هـ[19]، وتم اعتبار هذا التاريخ بداية تحول جدي وحاسم في حياة الحركة الموحدية بتمل حيث أمر المهدي بتمييز[20] الموحدين. «ونودي في جبل المصامدة من هرغة وكنفيسة من كان مطيعا لله ولرسوله وللمهدي فليصل وكانوا يعرضون إلى أبي محمد البشير فيخرج قوما على يمينه وقوما على يساره فكل من أخرجه على يمينه يزعم أنه من أهل الجنة وكل من أخرجه على يساره يزعم أنهم من أهل النار ولا يخرج على اليسار إلا من كان شاكا في أن الإمام هو المهدي المعلوم..»[21] وذكر ابن القطان أن العدد الذي تم إخراجه نحو اليسار قد قدر بالآلاف[22] ونقل هذا الخبر ابن عذاري في قوله: «الله ممن خرج على اليسار آلافا. ذكر ذلك ابن القطان وغيره.»[23] واعتبر النويري أن قصة هذا التمييز مختلقة لجأ إليها المهدي للتخلص من معارضيه، واستعمل في ذلك «إنسان يقال له أبو عبد الله الونشريسي وهو يظهر الوله وعدم المعرفة بشيء من العلم والقرآن وبصاقه يجري على صدره وهو كالمعتوه والمهدي يقربه ويكرمه.»[24] وكان الونشريسي يشتغل بالقرآن والعلم سرا. ولما كانت سنة 519هـ خاف المهدي من أهل جبل تينمل فدبر هذه الحيلة لتبقى صورته في أعين الناس سليمة من أي ذنب أو إثم. والقصة كاملة أوردها النويري معتمدا في ذلك أخبار من سبقوه لأنه متأخر عنهم وقد توفي سنة 732هـ/1332م.

خرج المهدي- بعد أن دبر الأمر ليلا- إلى صلاة الصبح، فرأى إلى جانب محرابه إنسانا طيب الرائحة، فأظهر أنه لا يعرفه، وقال: من هذا؟ فقال: أنا أبو عبد الله الونشريسي، فقال له المهدي: إن أمرك لعجيب. ثم صلى فلما فرغ من صلاته نادى في الجبل، فاجتمع الناس وحضروا إليه، وليشركهم في تحديد مصيرهم ويحملهم مسؤولية التأكد من هوية الونشريسي قال لهم: «إن هذا الرجل يزعم أنه الونشريسي فانظروا وحققوا أمره، فلما أضاء النهار عرفوه.»[25] وتظاهر المهدي، بأنه لا يعلم شيئا من أمره، فسأله متعجبا ما قصتك؟ فقال الونشريسي: «إنني أتاني الليلة ملك من السماء فغسل قلبي وعلمني القرآن والموطا وغيره من العلوم والأحاديث»[26] فبكى ابن



غاية «الميز» الأولى كانت تنقية صفوف الحركة التومرتية

تومرت بحضرة الناس، ثم قال له نمتحنك، فقال افعل، «وابتدأ بقراءة القرآن فقرأ قراءة حسنة من أي موضع سئل، وكذلك الموطأ وغيره وكتب الفقه والعلوم والأصول، فعجب الناس من ذلك واستعظموه.»[27]

هذه الخطة المحكمة التي نهجها ابن تومرت تفي عنه الخداع والمناورة وتنبث له العصمة، وحقيقة الأمر عكس ذلك. لأنه يتصرف وفق ما يبدو له مناسبا لتنفيذ إجراءات البلوغ إلى مرامه الهادف إلى تشكيل عصبية مخلصة له، تأتمر بأمره ولا تناقشه كيفية التنفيذ. وإلا ، لماذا صدق المهدي الرجل بعد أن ادعى ما ادعى ولم يحتج عليه أحد. والواقع أن بن تومرت بصفته المهدي الإمام المعصوم. يفترض فيه أن يعلم كنه البشير دون سؤاله ولو بالفراسة التي يملكها المؤمن فضلا عن رجل يدعي الإمامة والعصمة. وإذا كان الله قد أعطاه ما ادعى فهو أولى من المهدي بالإمامة والعصمة. وهذا نجده في قول الونشريسي الذي أجاب المهدي قائلا: «إن الله أعطاني نورا أعرف به أهل الجنة من أهل النار، وآمركم أن تقتلوا أهل النار وتتركوا أهل الجنة، وقد أنزل الله ملائكة إلى البير الفلانية يشهدون بصدقي، فسار المهدي والناس معه وهم يبكون إلى تلك البير ، ووقف عند رأسها وصلى ، وقال يا ملائكة الله إن أبا عبد الله قد زعم كيت وكيت، فسمع من أسفل البير صدق صدق، وكان قد رتب بها رجالا يفعلون ذلك فلما تكلموا قال المهدي إن هذه البير بير مطهرة مقدسة قد نزل إليها الملائكة والمصلحة أن تطم لئلا يقع فيها نجاسة، فالقوا فيها من الحجارة والتراب ما طمّها ثم نادى في الجبل بالحضور للتمييز ومعناه العرض.»[28]

معنى التمييز عند النويري هو العرض، وهو يشبه يوم العرض في الآخرة لتمييز أهل الجنة عن أهل النار. فمن منح المهدي هذا الحق في سلب أرواح الناس؟ ألم يكن ضم الحضور من يعترض عليه وهو يكلم البير وقد أجابه من فيها من الملائكة؟ وهل ملائكة الونشريسي لم تجد غير هذه البير، لتجيب من خلالها عن صدق مقولته؟ ألم يسمع الحضور أنين وصراخ من في البير وهي تطمر بالحجارة؟ والمصادر لم تشر لتفاصيل هذا الحادث وكأن من كان في البير فعلا من الملائكة؟ والواقع كما ورد في نص النويري، أن المهدي، «كان قد رتب بها رجالا يفعلون ذلك.»[29] إذن فطبيعة الإنسان التألم والصراخ وهو يتلقى الرجم أو العذاب، إلا أن يحاط به ويطمر مرة واحدة. وحول هذا الحادث الكثير من الغبش وعدم الوضوح، خصوصا في السرعة التي تم بها هذا الأمر، وأخذ الناس على حين غرة وهم لم يصدقوا بعد كيف صار رجل بهلول يسيل لعابه فوق صدره بحافظ للقرآن وعارف بالعديد من العلوم. والانتقال بهم إلى عالم الملائكة والتكلم معهم وتصديق الونشريسي الذي سيعرف بالبشير، وسيصير مصير أهل الجبل متعلق بما يقرره، ولا أظن الأمر عازب عن علم المهدي الذي أخبر مسبقا البشير بأسماء من سيصنفون من أهل الجنة ومن سيصنف من أهل النار.

فكان الونشريسي، كما يقول النويري: «يعمد إلى الرجل الذي يخاف ناحيته فيقول هذا من أهل النار، فيلقى من الجبل ، والى الشاب الغر ومن لا يخشاه فيقول هذا من أهل الجنة، فيترك عن يمينه، فكان عدة القتلى سبعين ألفا، فلما فرغ من ذلك أمن على نفسه، وهذا هو المشهور عنه في التمييز.»[30] لكن العاقل الفطن قد لا يصدق عنه هذه الأعمال المكشوفة إلا أن يكون القوم المغرر بهم على جانب كبير من النوْك والسذاجة المفرطة أو يكونوا عريضي القفا كما تقول العرب ناعتة بذلك الرجل البليد، ولا نظن أن أهل الجبل كانوا كلهم كذلك.

ومن الأمور التي رواها النويري بصيغة زعموا، وقيل: «إن ابن تومرت لما رأى كثرة أهل الشر والفساد في الجبل ، أحضر شيوخ القبائل ، وقال لهم إنكم لا يصلح لكم دين ولا تقوى إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإخراج المفسدين من بينكم فابحثوا عن كل من عندكم من أهل الشر والفساد ، وانهوهم فإن انتهوا وإلا فاثبتوا أسماءهم وارفعوها إلي لأنظر في أمرهم، ففعلوا ذلك وكتبوا إليه أسماء المفسدين من كل قبيلة ، وأمرهم بذلك مرة ثانية وثالثة، ثم جمع أوراقهم وأخذ منها ما تكرر من الأسماء وأثبته عنده، ودفع ذلك إلى الونشريسي المعروف بالبشير، وأمره أن يعرض القبائل وأن يجعل أولئك من جهة الشمال، ومن عداهم في جهة اليمين، ففعل ذلك. وأمر المهدي أن يُكتف من على شمال الونشريسي فكتفوا، ثم قال إن هؤلاء أشقياؤكم قد وجب قتلهم وأمر كل قبيلة بقتل أشقيائها عن آخرهم.»[31]

في هذه الرواية رغم غياب سند راويها وهي تبدأ بفعل «وقيل»، فيها شيء من الموضوعية المفتقدة في الرواية سالفة الذكر. والهدي بن تومرت من خلال هذا التصرف ، قد أبان على حكمة ونباهة كبيرتين. تمثل الأمر الأول في كون ابن تومرت قد سخر شيوخ القبائل في تسجيل أسماء المخالفين ومن نعتهم بأهل الشر والفساد. وللتأكد من ذلك كرر العملية ثلاث مرات وأخذ الأسماء المتكررة الذكر ومنحها الونشريسي وكلفه بتمييز الطائفتين بعد عرض القبائل. وبذلك نجا المهدي من أن ينعت بالقاتل ولم يدنس يده بدم أبناء القبائل التي أطاعته في قتل أبنائها وجعل الأمر حبيسهم دون أن يمس هو في شخصه وظلت مكانته محفوظة غير مدنسة بدم أحد من أهل الجبل وكان قد بلغ عددهم «سبعين ألفا» وهذا الرقم فقط لحصر العدد. أما العرب فتستعمل الرقم سبعين للدلالة على الكثرة الكبيرة وليس في غالب الأحيان على الدلالة على العدد المحدد.

ولما فرغ من التمييز، يقول النويري: «رأى من بقي من أصحابه على نيات خالصة وقلوب متفقة على طاعته، فجهز جيشا وسيرهم إلى جبال أغمات، وبها جمع كبير من المرابطين فقاتلوهم فانهزم أصحاب ابن تومرت وكان أميرهم الونشريسي وقتل كثير منهم وجرح عمر انتات وهو الهنتاتي، وكان من أكبر أصحاب المهدي، وسكن حسه ونبضه، فقالوا مات فقال الونشريسي لم يمت ولا يموت حتى يملك البلاد، فبعد ساعة فتح عينيه وعادت قوته إليه فافتتنوا به، ورجعوا إلى ابن تومرت فوعظهم وشكر صبرهم، ثم لم يزل بعد ذلك يرسل السرايا في أطراف البلاد، فإذا رأوا عسكرا تعلقوا بالجبل، فأمنوا على أنفسهم وعلا أمر المهدي فرتب أصحابه على طبقات.»[32] المثير للانتباه هو أن المهدي بن تومرت، لم يكن يخرج لأي حملة عسكرية يشنها على المرابطين، إلا بعد أن يعرض القبائل المشكلة لعصبية الموحدين. وفي هذا العرض المشهور عند الموحدين بالميز أو التمييز يتأكد فيه من خالص نيات الخارجين للحرب كي لا ينقلبوا عليه ويتعرض بذلك للخديعة والهزيمة من الداخل، وليقضي على عناصر الخيانة الداخلية نجده قد قام بالميز في حياته قبل أن يصير الأمر لعبد المومن بعد وفاته عقب وقعة البحيرة.

وفي نفس السياق قال ابن عذاري: «أخبرني أبو علي صالح قال: لما قتل محمد بن تومرت هزميرة تينمل قال له الفقيه الأفريقي أحد عشيرته كيف تقتل أقواما بايعوك ودخلوا في طاعتك وتقسم أموالهم؟ فأمر به فقتل وصلب لأنه كان شك في عصمته؛ وكان قتله لهزميرة سنة ثمان عشرة جمع المهدي عليهم أهل تلك الجبال فقام بهم وقتل منهم فيما ذكروا خمسة عشرة ألفا فلما استأصلهم وسبى أموالهم بنى حصن تينمل فلما ملك المهدي تلك الجبال وما حولها ضاق الأمر على علي بن يوسف فبعث إليها عسكرا فهزم.»[33] وكان سبب هزمه المرابطين أنه صار في منعة الجبل وحماية عشيرته وأمر بتحصين موضعه، «وأخذ يُعَرض أصحابه على قتال الملثمين ويقول لهم اقتلوا المجسمين والبرابر المفسدين والفقهاء المكارين.»[34] وفي هذا الذي ذكره ابن عذاري الكثير من الأسباب الداعية ابن تومرت لقتال المرابطين رغم كونهم من عصبية بربرية، واعتبرهم بربرا مفسدين ونحن لا نعلم مقياس الصلاح التومرتي ليحقن دماء المرابطين. وإلا، فالمرابطون هم الحمل الذي سيأكله ذئب ابن تومرت مهما بلغ صلاحه.

ابن عذاري المراكشي بدأ اختصار الخبر بحركة تاشفين إلى الجبل برسم قتال الموحدين في مؤلف البيان المغرب - قسم الموحدين[35]- وفي ذلك قال: « فخرج عليهم عسكر الموحدين بأعداد من الفرسان والرجال فهزموهم وقتلوهم واستاقوا خيلهم ونساءهم إلى تينمل ولم يلق حربا مع تاشفين، وبعد ذلك رغب أشياخ جزولة في التوبة والدخول في طاعة الموحدين فكتب لهم بذلك ظهيرا حسنا.»[36] وبتوالي الحروب والنزال بين المرابطين والموحدين قتل العدد الكثير من الناس ولنأخذ نموذجا من حصار الموحدين لمراكش. قال عبد المؤمن مخاطبا الموحدين: «اصبروا حتى يخرج كل طامع من البلد، فلما خرج أكثر أهله -أي مراكش- أمر بضرب الطبل ، فضرب وخرج الكمين عليهم، وعطف المصامدة فقتلوا الملثمين كيف شاؤوا، وتمت الهزيمة فمات في زحمة الأبواب خلق كثير»[37]

ولما استوطن عبد المؤمن مراكش واستقر ملكه بها، «وقتل من أهلها فأكثر واختفى كثير منهم...، فلما نودي بالأمان خرج من اختفى من أهلها فأراد المصامدة قتلهم فمنعهم وقال: هؤلاء صناع وأهل الأسواق ومن ينتفع به فتركوا.»[38] والملاحظ مما ذكر سلفا، أن عبد المؤمن كان ذا رأي ثاقب، إذ أبقى عل الصناع وأهل الأسواق ومن ينتفع به. وطال القتل كل طامع حامل للسلاح، وكان عددهم يقدر بالآلاف.

دخل الموحدون عهدا جديدا زمن عبد المؤمن بن علي، الذي سن بدوره سياسة للاعتراف بالمخزن الموحدي واعتماد نظام جديد لتمييز القبائل والأفراد لمعرفة المخالفين لسياسته وما يدعو له سماه «الاعتراف». ونعتقد أن عبد المؤمن قد أراد أن يحقق من ورائه أنجع الوسائل للتخلص من المعارضين وأهل الفساد، والمخالفين للنظام الموحدي. وهنا نسجل مبدأ التشابه بين الوسيلتين، «التمييز» الذي سنه المهدي وعايشه عبد المؤمن. و«الاعتراف» الذي اقتبسه عبد المومن وحقق من خلاله اعتراف القبائل بالسلطة الموحدية. فما هي حيثيات «الاعتراف» الذي أقره عبد المؤمن بن علي بعد عامين من دخوله مراكش؟.

يعتبر أبو بكر بن علي الصنهاجي ، المرجع الأساسي في هذا الشأن بصفته المؤرخ الرسمي لابتداء تاريخ الموحدين. والبيذق ذكر مصطلح «الاعتراف» أول مرة ، بعد حديثه عن أحداث 453 هجرية. وقد سلك عبدالمؤمن نهج سلفه في التمييز، إلى حدود السنة المذكورة آنفا، والتي كانت بمثابة الإعلان عن نهج الدولة، في تخطي عتبة الارتجال والعفوية إلى مرحلة التنفيذ بالقوة والتحقيق بالفعل. ومصدر الاختلاف بين الرجلين يأتي من كون الأول استعمل التمييز ليصل إلى تجميع ما يمكن تجميعه من الراغبين في الخروج عن سلطة الدولة المرابطية. وقد خبر قوتها في لقاء البحيرة.أما وقد تمكن المهدي من دخول مراكش العاصمة المرابطية ، بعد أخذ ورد دام أزيد من عشرين سنة ، فإن عبد المؤمن قد استعمل «التمييز»، ولنقل «الاعتراف» بمفهوم أقرب ما يكون إلى وضع الأسس الأولى لجيش نظامي أساسه «الساقة» وقد وقع هذا بأمر الخليفة وسهر عليه بنفسه. وتفاصيل ذلك كما أوردها البيذق وهو يقول فيها: «...أمر الخليفة بالميز، فميز بثمانين ساقة، وجازوا الوادي ساقة

بعد ساقة... ووقف هو بمنزل الحجاج بثلاثة آلاف وخمسمائة حتى جوزهم ساقة بعد ساقة لئلا يهبط فيهم عدو الله.»[39]

إن هذا العمل الذي ابتكره الموحدون في عرض المقاتلين، وكشف العناصر المدسوسة في فيالق الجيش للقبض عليها. ليدعونا وبإلحاح، لطرح المسألة الأمنية التي شكلت أولوية الأولويات في العقود الأولى من مرحلة تأسيس الدولة الموحدية. ولولا أهمية الشخص الذي يبحث عنه عبدالمؤمن لما دعا لتمييز ثمانين ساقة. وقد كلف نفسه عناء الوقوف لإجراء العملية، وهو يراقبها بمنزل الحجاج بثلاثة آلاف رجل. فالمعني بالأمر هو الصحراوي الذي لم يخضع بعد للموحدين، وهو يمثل بقايا أعوان المرابطين بفاس المحاصرة سنة 540 هجرية. وخلاصة ما آلت إليه الأمور هو فرار الصحراوي من باب الفتوح، «وهبط إلى سبو هاربا هو وعمر بن ياينتان ويحيى بن سير وكدال بن موسى وشيوخ لمطة، هبطوا مع سبو إلى بني تاودا ودخلوا أمركوا وتحصنوا فيه... ومضى (الصحراوي) هاربا إلى بر الأندلس.»[40]

لكن هذا الأمر لم يدم طويلا، لأن أبا بكر بن الجبر ميز المرابطين وخرج إليهم. وساقهم كلهم إلى فاس وقتلهم، « إلا معمر بن يينتان، قال له الخليفة رضي الله عنه: نهى الإمام رضي الله عنه عن قتل أولاد يينتان فسجنه وخلاه.»[41] وبهذا الحدث الأخير نذكر الموقف الذي سجله عمر بن يينتان بمراكش وحفظه له بن تومرت. فمنع أولاد يينتان من القتل ولم يمنعهم من السجن ولو لفترة وجيزة.

إن الحديث عن «التمييز» و«الاعتراف» على عهد المهدي بن تومرت وعبدالمؤمن بنعلي يحتاج إلى تفصيل أكبر وأوسع من مساحة من الذي قمت به في هذه المحاولة. وبما أن الموضوع يحتاج الى متابعة ، لمعرفة نتائج التمييز، والقيام بعملية إحصائية لعدد القتلى الذين حصدهم هذا «التمييز» والعمل على توسيع دائرة النقاش حول موضوع «الاعتراف». وكنت دعوت في محاولة نشرت في مجلة أمل بعنوان « الميز والاعتراف في دولة الموحدين على عهد المهدي وعبدالمومن..»[42] لأنني لم أعتبر نفسي قد وفيت الموضوع حقه بالكامل وتمنيت إردافه بمحاولة تكون الغاية منها، المساهمة بالبحث في تاريخ المغرب الديموغرافي خصوصا زمن الموحدين، الذي عرف الكثير من الأحداث التي سجل مضامينها عدد من المؤرخين المهتمين بهذه الفترة من تاريخ بلاد المغرب.

في البداية، لابد من تتبع المادة التاريخية بالمصادر للم شتاتها قصد التحليل والتركيب. والبداية أقترحها أن تكون من عند البيدق الذي أرخ لبداية دولة الموحدين وهو شاهد عيان على كثير من الأحداث ذكرها في باب خاص بغزاة الخليفة أمير المؤمنين عبد المومن التي عرفت الميز أو الاعتراف. ونبدأ بما وقع في موضع يقال له تاكرارت وكان بها علي بن ساقطرا، « فلما وصلنا بقربها هرب فغنمنا داى فتكلمت صنهاجة وقالوا له يا أمير المومنين، ردّ صنهاجة، فإنهم كلهم موحدون. فردهم حاشا والدة السيد أبي سعيد...ثم سرنا نحو أزرو فدخلنا... وسكنا به وأخذ الخليفة أم عبد الله»[43] ثم تقاسم الجيش على أعداد، وأخذ الخليفة منهم الأشياخ وبعث نهم إلى تينمل، ثم خرج عسكر من فاس ومكناسة بالميز والغيلث ونزلوا على القلعة، فدخل الشتات بينهم... وأخذنا غنيمتهم ما رأى الراؤون قط مثلها.»[44]

وفي خروج الخليفة للغزو إلى المغرب نسجل قوله: «ثم هبطنا نحو المغرب، فنزلنا بنوليس، ثم منه بتاكريرت متاع بني وابوط... وخرج لجبل العرض وميز... فنزل الهواء علينا خمسين يوما بخمسين ليلة ولم يفتر وحملت الوديان... وبلغ عندنا في ذلك الوقت سعر الشعير ثلاثة دنانير للسطل، وبلغ الحطب عند تاشفين دينار١ للرطل من شدة تلك السنة، ثم فتح الله بالغياث والخيرات.»[45] تساءلت في السابق عن الوضع الاجتماعي الذي يعاني منه المحاربون عامة وهم يبحثون عن المؤن ولا يجدون بما يتزودون. فيقع الغلاء وتقل الأقوات، والدليل على ذلك بلوغ سطل[46] من الشعير ثلاثة دنانير في معسكر عبد المومن، وفي معسكر تاشفين في التواظر بلغ الرطل من الحطب دينار ومن خلال هذا تظهر شدة هذه السنة536 هجرية.

ومن جهة أخرى لم يعد التمييز في هذه الفترة حكرا على الموحدين بل صار تاشفين وقائد جيشه الأبرتير يميزان جندهم، وقد أشار البيدق لذلك في قوله: «وقلع أيضا تاشفين مع الأبرتير إلى بني تاودا، وقلعنا نحن إلى بني تاودا فكان بيننا وبينهم الوادي متاع ورغة ، فميز الأبرتير جنوده ، وخرج إلينا إلى تازغدرا ، وكان بينهم قتال شديد يومين بليلتين، فمات هؤلاء وهؤلاء.»[47]

أما الطريقة التي كان عبد المؤمن يقسم بها الغنائم فيقول فيها البيدق: «وقسم الخليفة رضي الله عنه الغنائم وأخذنا فيها مائة بكر وكن عندنا مؤمنات، فقسمهن الخليفة على الموحدين ، وتزوجوهن، وبقيت فاطمة بنت يوسف الزناتية وبنت ماكسن بن المعز صاحب مليلة فرما الخليفة القرعة مع أبي إبراهيم على فاطمة فأخذها أبو إبراهيم وأخذ الخليفة بنت ماكسن ابن المعز أم الأمير إبراهيم وإسماعيل، وأكلنا أَسْمَاسْ في المهدية متاع بن مليح، ثم رحلنا إلى أغبالو متاع بني يزناسن ، وهرب أهله وامتنعوا أن يوحّدوا، فرحلنا منها إلى ندرومة بلاد كومية فوحّدوا، فرحلنا إل تاجرا فميزنا فيها.»[48] وفي هذا النموذج الذى نسوقه هنا يؤكد البيدق من خلال كلامه أنه لم يشارك في القتال ومع ذلك قال: «وأخذنا فيها مائة بكر» فهل نون الجمع هنا تعني الموحدين جميعا؟ أم أنه استعمل نون الجمع تعبيرا عن نفسه «نا»؟ أم أن الأمر يتعلق بمائة بكر لكل واحد كسهم في الغنيمة المحصل عليها؟

وفي هذا النموذج الموالي أعرض لطريقة التنافس حول القبائل المتأرجح ولائها بين المرابطين والموحدين، وهو نموذج كزولة الذي نزل أهلها بموضع يسمى بكيرسْ فنظر الأبرتير إليهم وقال هؤلاء قوم مُغيرونَ، «إما يأخذونني ويعطوني لعبد المومن أو يأخذوا عبد المومن ويعطونه إلي، وكتب كتابا للخليفة بالنصيحة يقول له فيه أقتلهم قاتلهم الله، غدروا بإخوتهم، فكيف لا يغدرونك؟ فعمل لهم الخليفة أكرَوْ(وهو المجمع بالبربرية) يعظهم فيه، فقال لهم وحّدتم، فقالوا له نعم، فقال لهم إن كان ما تقولون حقا فسوقوا سلاحكم إلينا، فلم ير منهم شيئا ووعظهم يوما ثانيا وقال لهم جيئوا إلينا بأولادكم وسلاحكم ، فقالوا له نعم، فلما كان يوم ثالث جاؤوا بأولادهم وسلاحهم وأمر الخليفة عبيد المخزن وأوصاهم ن يفرقوا بينهم وبين خيلهم وسلاحهم، فقال لهم عبيد المخزن امشوا إلى الخليفة يعطيكم الدعاء ، فجاؤوا الى الخليفة يريدون الدعاء، فلما انفصلوا عن دوابهم ركب العبيد خيولهم وأخدوا سلاحهم وأمر الخليفة فضرب الطبل وقتلهم جميعا إلا الصبيان الصغار وسقنا غنائمهم، فلما سمع الأبرتير الخبر قال لتاشفين ميِّزْ واتبعني نقطع بهم ونأخذ لعبد المومن تلك الغنائمَ، في موضع يسمى تاكوُط نْ تفسرْتْ، وأما تاشفين فميز ولم يتبعنا فتقاتلنا مع الأبرتير على تلك الغنيمة وعليها مات الأبرتير ولم يسلم من معسكره إلا ستة نفر ثلاثة من الروم وثلاثة من بني وَاتَّارْ.»[49] كن هذا الحادث سنة 539 هجرية.

وعند ذاك جاءت المحلة المرابطية من بجاية وقائدها ميمون بن المنتصر، وفي هذا قال البيدق: «فطلعوا إلى قتالنا فهزمناهم من بين الصخرتين إلى باب المدينة وقتلنا منهم الذي وعد الله بقتله، فأصبحوا هاربين.»[50]

وقلع الخليفة رضي الله عنه -حسب تعبير البيدق- من تلمسان يريد المغرب «بعد توحيده المشرق كله فنزل على وجدات فأخذها ووحد أهلها»[51] ثم تحرك عبد المومن من كرسيف قاصدا مدينة فاس، فنزل بموضع المقرمدة فجاءه أبو بكر بن الجبر بعسكر غمارة فقال عبد المومن للموحدين: «أعطونا تيظاف يمشون إلى فاس ويتعرفون إن كان هذا الرجل - أي الصحراوي- في قوة أم لا؟» والجديد في هذا المقام ورود ذكر كلمة الجبر في اسم أبو بكر بن الجبّر الصنهاجي، وهي كنية أبو يحيا من أهل الخمسين المستدركين بعد التمييز وإلا كان في تعداد القتلى[52] ولما ضايق الصحراوي الجياني بطلب المال منه، بعث إلى أبي بكر بن الجبر، وقال له: « ميز عسكرك أفتح لك الباب وكانت مفاتيح الأبواب عنده، ..فميز أبو بكر عسكره بن الجبر الموحدين وخرج إليهم وساقهم كلهم إلى فاس وقتلهم إلا عمر بن يينتان.»[53] وكان ذلك سنة 540 هجرية.

أرسل صنهاجة تيسفرت إلى الخليفة سنبلة وقالواله: «بادر إلى زرع دكالة لا يدخل مراكش ولا تأخذها أبدا فميز أمير المؤمنين الموحدين وخرج من مكناسة... وأخذ على طريق تادلا فميز فيها وجاء هسكورة وصنهاجة بعسكرهم وهبط بهم حتى استوى في صنهاجة أزمور، ونزل فيه بعسكره، وساقوا له المروّة وبعث عن دكالة جيرانهم فوحدوا توحيدهم الأول. فهبط إلى مراكش وجاوز تانسيفت إلى تاقايط وميز فيها وقلع إلى إيكيليز وضرب عندها القبة الحمراء، فلما سمع أهل مراكش بذلك خرجوا لقتالهم ، وكان ذلك في عام واحد وأربعين(وخمسمائة) وكان القتال بيننا وبينهم أربعة أيام.. وخرجوا إلينا في اليوم الخامس وهزمناهم (...) ومات منهم خلق عظيم، فلما رأو ا ذلك خمدوا في المدينة، فاستفتحت مراكش ودخلت بالسيف، وكان القتال على القصر حتى الظهر، ولم يُدخل حتى ماتت فانو بنت عمر بن يينتان، وكانت تقاتل الموحدين وهي في هيأة رجل.»[54]

فلما دُخل القصر وحملوا منه السلاطين إلى إيكيَليزوأخرَجة العامة متاع الحاضرة إلى باب الصالحة وقتل الموحدون أبو الحسن بن واكاك. رجع عبد المومن إلى إيكيليزوقتل فيه أولائك السلاطين ويعني البيدق بهم ورثة المرابطين في السلطة، ولم يبق منهم إلا أبو بكر بن تيزمت وإسحاق وغلامه طلحة. وكانت هناك أحداث جزئية قتل فيها أناس أناس آخرون. وبقيت مراكش محضورة على كل داخل أو خارج منها لمدة ثلاثة أيام. وكانوا يتشاورون على سُكنَاها لتشريق مساجدها عن القبلة. والتشريق والتحريف لغيرها من اليهود وغيرهم، فقال فقهاء الموحدين تسكنوها بعد تطهيرها؟ وأجاب البيدق بصيغة الجمع وقال: «فقالوا لهم وما تطهيرها؟ فقال الفقهاء تهدم جوامعها وتبنى جوامع أخرى فهدمت جوامعها لأجل تشريقها وتحريفها عن القبلة.»[55] وكانت حصيلة دخول مراكش ثقيلة ومحزنة جدا تذكرنا دائما بما خلصت إليه وخلص إليه جل الباحثين في تاريخ المغرب الوسيط ، هو أن الدول فيه لا تنشأ إلا على أنقاض دول أخرى. والمدن الجديدة لا تبنى إلا بتراب أنقاض المدن المهدمة وأسوار المدن وقصور حكامها لا تبنى ألا على أقاض مثيلاتها المهدمة. ومن تم، غاب التراكم في المعمار والسياسة المغربيتين في العصر الوسيط المفضي إلى نهضة حضارية إنسانية تليق بمجد المغاربة الخالي من الغل والأحقاد المكرس للتخلف

والقهر وإتباع الهوى وكتم الحريات الشخصية والجماعية. والتضييق على الكفاءات واعتماد المحسوبية، رغم ما جاء في الحديث النبوي الشريف «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه»[56]، هذه المحسوبية التي تكرس الوراثة في كل شيء: في الجاه والنفوذ، في ممارسة السلطة والحكم، في الاقتصاد والتحكم في رقاب الناس، في نفوذ الأسر وظلم العامة الحاملين تبعات النفقات العامة لأنهم يدفعون الضرائب ولا يحاسبون أصحاب القرار عن أوجه إنفاقها. والمؤكد، أن العامة هي من تحمل كراسي الحكام وعروش السلاطين. لأجل ذلك، أجمع فقهاء السياسة الشرعية التي تعنى بتدبير شأن العامة بما ينفعهم إلى القول: «لولا العامة لذهب حكم الحكام». ومع ذلك، فالعامة هم أول المتضررين من الغزو والحرب.

أشار البيدق في أحداث سنة 543هجرية إلى «ذكر الاعتراف»[57] بعد أن قتل مكناسة الفحامين في نظر فاس، فأرسل الجياني الكتب للخليفة وهو يقول: «حصرنا في فاس ، فقال من أي سبب؟ فقال له من أمر مكناسة(...) فخرج الخليفة للموحدين وعمل لهم المجلس ووعظهم وقال لهم الشارب إذا منع اللبن والماء ما جزاؤه؟ فقالوا له يُقَصَّصُ، قال أحسنتم فيما قلتم، ثم دخل الخليفة وكتب الجرائد لهم بالوعظ والاعتراف وقسمها لأشياخ الموحدين وأمرهم بالسيف.»[58] وبدأ بهم من باب مراكش[59]، وأعطى جريدة لأيوب أكدم ويحيى بن كروط وضمها هزميرة وقتلا منهم 500 من أهل التخليط. ودفع جريدة لمحمد بن مضكاد وعبد الله بن مالات شيخي ركراكة، وقتلا 800 من أهل التخليط في أصاكا ن كمات. وجريدة حاحا دفعت لصهر أبي سعيد مع عثمان بن مناد، وقتلا منهم من أهل التخليط والمعاندين 800. وجريدة أهل السوس دفعت لمحمد بن أبي بكر بن يَكيِّت وابن تَمولي، وقتلا منهم من أهل التخليط 600 في إيكلي بالسوس. ودفع الخليفة لوَمّصالِ بن ودرغ وأبي عمران موسى بن وميان إلى إينكيسَتْ وقتلا منهم 600 من المعاندين. وكانت جريدة كَزولة من نصيب موسى بن عيسى والحسن بن سليمان ، وقتلا منهم في موضع تاعجيزت200، وفي موضع هشتوكة 300.[60]

وسلمت جريدة هسكورة لسليمان بن ميمون وعلي بن يحيى وكمات بن عثمان وعبد الله بن يومور، وقتلوا منهم 800، وغاروا على البقية في «قياطينهم» وقتلوهم فجاء عددهم 2500. أما جريدة تادلا فدفعت لعمر بن ميمون وعبد الله بن داوودِ الجراوي ومحمد بن توفاوي وسليمان بن تيزنكاط وقتلوا منهم 500في موضع نظير ثم جند عمر بن ميمون وخرج لتازرفت ن يملوان، فقتلهم بموضع تيفسرت وساق غنائمهم ونسائهم إلى تادلا، وبشفاعة بن الجبر عند الخليفة في نسائهم لم يعن، وخرج أبو بكر ابن الجبر وقتل من صنهاجة وجراوة في موضع العمري 1000. وخرج آك آني إلى قلعة مهدي بن توالا باعترافهم وقتل منهم 6000 من زناتة فازاز. وكانت جريدة الرباط قد دفعت لأبي سعيد يخلف آتيكي ومحمد بن يحيى الكدميوي، قتلا من صاريوة وبني مكود 12000 منهم 6000 في المطامير، و6000 وراء السوق بالمقرمدة وكان السبب في قتلهم هو النيل من مبعوث الخليفة إليهم زيري بن ماخوخ. وقتل محمد بن يحيى داخل الرباط في المدينة 800. وقتل محمد بن سليمان من غمارة في تيطاوين 800. وفي ثلاثاء أطواست 100.[61]

وللنظر في فاس ومكناسة دفع جريدة الغرب ليوسف بن سليمان وعبد الله بن خيار الجياني فقتلا 300 وفي مكناسة 200، وقتلا في فاس المؤنثين والسوقة وعددهم 80. ونفذ عبد الله بن فاطمة اللمتوني وأبي تونارت، محتوى جريدة تامسنا، وقتلا منهم 600 في تيط ن واكُرّاَمت التابع لبرغواطة. ودفعت جريدة دكالة لاسحاق بن عمر الهنتاتي ، وقتل منهم 600. وكان شفيقا عليهم، ولعل في القتل أحيانا رحمة عوض التعديب. ونفذ جريدة هيلانة للحسن بن المعلم وعلي بن يخلف وقتلا منهم في مغطاسة 800. ونفذ أمر قتل وريكة وهزرجة لزكريا بن سعد الله الوريكي، وكان عددهم 250. وتضمنت جريدة غيغرت وجاغة قتل 150 ودفعت ليحيا بن سحنون وعبد الكريم الغيغائي. وقتل 600 بموجب جريدة درعة التي نفذها يحيا الدرعي وعبد الصمد بن تادرارت والد يرزيكن. وكان دفع جريدة سجلماسة لعبد الله بن وطييب، وضم الناس بجمعهم وأراد قتلهم. ولم يتمكن من ذلك، وكان فيهم عابد يقال له ابن بوغلات، شكا الناس إليه فبسط يده ودعا لهم فأجاب الله دعاءه حين ضربت دبابة عنق عبد الله فمات من ساعته وافترق الناس وانصرفوا الى أوطانهم. وليحقق مراده دفع عبد المؤمن لمحمد بن أبي بكر بن تونتوت، وقال له أصلح بلادك يا أبا عبد الله فقتل منهم 1000[62]. وبهذا انتهى الاعتراف للموحدين وكان عدد القتلى فيه 32880 قتيل وتم ذلك سنة 544هجرية.

وختم البيدق كلامه بقوله: «وتم الاعتراف بحمد الله وعونه، والصلاة على نبيه ، فهدأ الله البلاد للموحدين، وأعانهم على الحق ونصرهم وأقاموا الدين ، ولم يتفرقوا فيه وتمهدت الدنيا، وأزال الله ما كان فيها من التخلي، فهذا كان سبب الاعتراف، والحمد لله والصلاة على محمد نبيه، والرضى عن مهديه، وكان ذلك في عام أربعة وأربعين وخمسمائة وكان الله في أحسن التوفيق.»[63] لقد أعطى البيدق الأسباب الكامنة وراء الاعتراف وهو القضاء على التخليط وتثبيت التوحيد والقضاء على المعاندين والمؤنثين والسوقة وبلغ عددهم 32880 قتيلا وبحصر النظر في العدد يبدو أنه كبير، وكل هؤلاء قادر على حمل السلاح وقادرين على العمل وعمومهم شباب طامحون للسلطة أو معارضون للموحدين أو موالون للمرابطين وبلغ عدد المعارضين البارزين وبلغ عددهم 33، كان أولهم الكنفيسي أسقيوط وابن كرمان الهرغي، ومصبوغ اليدين، ومحمد السايبا، والزرهوني، ويومزكيدا، ومن صنهاجة بوغيول وبوسردون، وعمر البردون، وسبع بن منغ فاد، وكان آخرهم علي بن الرند صاحب قفصة الذي وجدت عنده كتب التدليس. وهل هذة الكتب كان صاحبها يستحق القتل أم من بدأ بالتدليس على الناس وطمر من نفنوا دور الملائكة في البئر فطمرهم كي لا يشيع خبر الأمر المدبر بليل، بين محمد بن تومرت الإمام المهدي المعصوم الونشريسي، وتزكية عبد المومن الذي لقب بالخليفة وأمير المؤمنين الموحدين فيما بعد واستمر في تنفيذ خطة الميز التي أحدثها المهدي بن تومرت، وطورها عبد المومن لتصبح اعترافا بالموحدين ونظامهم السياسي الجديد.

هوامش:

* كلية الآداب مراكش

1. ابو بكر بن علي الصنهاجي البيدق، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971.
2. نفسه، ص. -11 -12 13.
3. نفسه، ص. -18 -20 -23 -25 -26 27.
4. نفسه، ص. -16 -29 30.
5. نفسه، ص. 34.
6. نفسه، ص.37.
7. البيدق... أخبار المهدي..ص39.
8. بتاريخ 2 جمادى الأولى عام 524هـ/ يوم السبت 12 ابريل 1130م.
9. البيدق... أخبار المهدي..ص39.
10. المكان نفسه.
11. المكان نفسه.
12. البيدق... أخبار المهدي..ص39.
13. المكان نفسه.
14. نفسه ص 40.
15. سورة الأنفال، الآية 37.
16. البيدق... أخبار المهدي..ص39.
17. نفسه ص46.
18. البيدق... أخبار المهدي..ص41.
19. ابن القطان... نظم الجمان... ص 75..
20. التمييز عند النويري بمعنى العرض، نهاية الأرب...، ج22. ص401 . انظر أيضا: ابن القطان... نظم الجمان...، ص102 و 104.
وعبد الرحمان ابن خلدون، العبر... ج6، ص228. ابن الأثير... الكامل في التاريخ..ج8 ص297. 399.
21. ابن عذاري ... البيان المغرب..ج4، ص-68 69.
22. ابن القطان... نظم الجمان... ص 75..
23. ابن عذاري ... البيان المغرب..ج4، ص69.
24. النويري... نهاية الأرب... ج22 ص400.
25. نفسه، ج22 ص401.
26. المكان نفسه.
27. النويري... نهاية الأرب... ج22 ص401.
28. المكان نفسه.
29. المكان نفسه.
30. نفسه، ج22 ص401. 402.
31. نفسه، ج22 ص402.
32. النويري... نهاية الأرب... ج22 ص402. 403.
33. ابن عذاري ... البيان المغرب..ج4، ص69.
34. نفسه،ج4، ص68.
35. ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب،قسم الموحدين، تحقيق، محمد الكتاني، ومحمد زنيبر وآخرون، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1985 ص15..
36. ابن عذاري ... البيان المغرب..قسم الموحدين، ص15.
37. النويري... نهاية الأرب... ج22 ص410.
38. النويري... نهاية الأرب... ج22 ص410.
39. البيدق... أخبار المهدي... ص61.
40. نفسه، ص62.
41. نفسه، ص63.
42. مجلة أمل ، عدد مزدوج: -22 23،السنة الثامنة، 2001، صص-243 252.
43. البيدق... أخبار المهدي... ص50.
44. نفسه، ص51.
45. نفسه، ص53.
46. ذكر البيدق هذه الكلمة التي لازالت تستعمل إلى اليوم سطل وضن البعض أنها مأخوذة من اللاتينيةوهي مستعملة في اللسان الدارج المغربي منذ سنة536هـ وربما قبل ذلك بكثير.
47. البيدق... أخبار المهدي... ص53.
48. نفسه، ص57.
49. البيدق... أخبار المهدي... ص-57 58. ابن عذاري... البيان... ج4، ص 102
50. البيدق... أخبار المهدي... ص60.
51. البيدق... أخبار المهدي... ص60.
52. يراجع البيدق ... أخبار المهدي... ص60.
53. البيدق... أخبار المهدي... ص63.
54. البيدق... أخبار المهدي... ص63.
55. البيدق... أخبار المهدي... ص66.
56. جزء من حديث صحيح رواه البخاري ومسلم في الصحيحين.
57. وعلق عبد الوهاب بن منصور في الهامش على هذا الاعتراف قائلا: «هذا الاعتراف أو التصفية الهمجية، لا يشبهه في شناعته وفظاعته إلا التمييز الذي قام به ابن تومرت على يد حواريه عبد الله بن محسن البشير الونشريسي وكلاهما مما يؤاخذ عليه الموحدون. البيدق... أخبار المهدي... ص69.
58. البيدق... أخبار المهدي... ص70.
59. ذكره البيدق... أخبار المهدي... ص70. واشار إليه محمد رابطة الدين في عمله حول مراكش زمن الموحدين... ج1، ص106. دون تحديد موقعه على سور المدينة وعده من الأبواب الخارجية للمدينة.
60. البيدق... أخبار المهدي... ص70.
61. البيدق... أخبار المهدي... ص71.
62. البيدق... أخبار المهدي... ص72.
63. البيدق... أخبار المهدي... ص72.

المشاهد الواردة في هذه المقاطع، هي مشاهد مأخوذة عن « رحلة الأسير مويط ». وتعد من المصادر الأجنبية التي إعتمدها الدارسون للعصر العلوي الأول ونقلوا عنها منذ عهد المؤلف حتى الآن. وهي مكتوبة بلغة فرنسية قديمة، كما أنها طبعت في القرن السابع عشر، وبحكم موهبة « مويط » في الكتابة، وذاكرته القوية وفضوله التاريخي والاجتماعي، فقد صور لنا في رحلته هذه ما كان عليه هذين السلطانين من جبروت وقوة، وهو ما تشهد عليه النصوص التالية، التي قاما بترجمتها في إطار ترجمة الكتاب برمته كل من الأستاذين « محمد حجي » و« محمد الأخضر».

التقتيل في عهد السلاطين رشيد وإسماعيل

في الشدائد التي حدثت في عهد مولاي رشيد

إذا كان هذا الأمير قد بدا لطيفا إلى حد ما إزاء الأسرى المسيحيين في بداية دولته، فإنه صار بعد ذلك قاسيا جدا...

محنة دون فرانسيسكو كريون

لقد اتهم يوما شابا اسبانيا، اسمه فرانسيسكو كريون، بارتكاب خطأ طفيف إلى حد ما، ورغم جميع الأسباب التي قدمها الأسير لتبرير عمله، فإن الملك أمر بتطويفه عبر جميع أزقة فاس بكيفية مخجلة متعرضا لسخرية الأطفال الذين كانوا يتبارون في نخسه بقصبات حادة، فتحمل ذلك بثقة مسيحية حقيقية، وحمل شبه ميت وطريح أمام باب القصر، فأمر الملك الجزارين بقتله، وحمل رأسه إليه ليراه، ومزقت جثته إلى أربع عشرة قطعة، ثم ألقي به إلى الكلاب.

كيف هم مولاي رشيد بإحراق عبيده

وبعد ذلك بقليل هم مولاي رشيد بإحراق عبيده، وقد وقع ذلك بسبب ما يلي:

تقدم إليه ذات يوم مغربي، يطلب منه الصدقة، قائلا إنه عبد مسكين، هرب من يد المسيحيين، وقاسى بإسبانيا، التي أقام بها طويلا أصنافا لا تحصى من التعسفات اخترعها لإثارة غضبه، تأثر الملك لتلك الاضطهادات وصاح قائلا: « أيجوز أن يعامل إخواني هكذا بأوروبا، ويكون هؤلاء الكلاب المسيحيون في عيشة راضية معي إلى هذا الحد ؟» فأجاب ذلك الرجل الشرير: « إن ما أقوله حق، حتى أنهم لما كانوا يعرفون أيضا أننا نكره لحم الخنزير الذي يحرمه ديننا، فإنهم يكرهوننا على أكله وشرب لبنه والنوم في حظيرة هذه الحيوانات، صدق الملك بسهولة هذا الكلام، وفي غمرة غضبه استدعى حرسه السود وأمرهم بحشد جميع العبيد في ساحة كبيرة خلف قصره تسمى المشور، وبأن يحملوا كلهم بالحطب قبل أن يساقوا إلى هذا المكان. رأى جميع هؤلاء الضحايا الأبرياء أنفسهم مجمعين هنا ومشدودين بالوثاق مثنى مثنى، والنار توشك أن تضرم في الحطب الذي حملوه، لم يكونوا ينتظرون إلا اللحظة التي سيمرون فيها من هذه الحياة المملة إلى أخرى أسعد منها ممجدين الله الذي يناديهم في ذلك اليوم للاستشهاد. بينما كان بعضهم، وهم الأكثر تمسكا بالحياة، وإن كانت عيشة ضنكا تعسة، يتأسفون على موتهم وهم في عنفوان الشباب. ولكنهم رغم ذلك لإيمانهم بالقضاء الرباني، صمموا على احتمال الموت من أجل دينهم. وكنت ترى شيوخا وقورين يشجعون هؤلاء الشبان، مبينين لهم ما

• ترجمة : محمد حجي ومحمد الأخضر*

قاساه المسيح من أجلنا، وضاربين لهم كذلك المثل بعدد لا يحصى من شهداء القديسين لتقويتهم. ولما طال انتظارهم للقرار القاسي لإعدامهم، أنقذهم الله منه بالوسيلة التالية «أن شريفا أو أميرا مغربيا، عندما سمع بهذا الخبر ذهب عند الملك في قصره ليبين له أن الأمر بهذا الإعدام ظلم وبغي، وأنه قضى أكثر من عشرين سنة أسيرا بإسبانيا، دون أن يتعرض لمعاملة تعسفية، بل بالعكس رأى العديد من المسلمين هناك يعتبرون أن اعتقالهم مما يمكن احتماله بسهولة، وأنه إذا أراد حججا أوضح، فليتعرف على جميع الذين كانوا مقيمين هناك حتى يتضح له مكر ذلك الرجل الذي لم يقصد سوى أن يسلبه أكبر مبلغ من المال. اطمأن الملك لهذا الكلام قليلا، وأمر في نفس الوقت بأن يبحث عن ذلك المشعوذ لمقابلته مع الشريف، لكن كان من المستحيل العثور عليه، رغم المجهودات المبذولة، ولم يفت الملك أن يحضر جميع الذين أقاموا بإسبانيا ليسألهم عن الكيفية التي عوملوا بها، فأكدوا له صحة تقرير الشريف، حتى أنه اعترف باستسلامه السريع للغضب، بعد أن جعل يفتح عينيه، لذلك أمر فورا برد المسيحيين إلى أماكنهم وبدأ أسرهم يتحسن قليلا منذ ذلك الحين.

موت دون بيدرو لوبيس في يناير 1671

لا شيء يستحق الذكر أكثر في شدة مولاي رشيد من الميتة المفجعة والمجيدة لفارس إسباني



يدعى دون بيدرو لوبيس. كان قائدا عاما لفرسان مليلية مركز السلاح، التي يحتلها الكاثوليكي على حدود قلعية الواقعة عند مصب نهر ملوية الفاصل بين مملكتي فاس وتلمسان. ولما كان هذا القائد يشن الغارات على بربر ذلك الإقليم ويأسرهم جماعات، فإنه أرغمهم على الانسحاب إلى قمم الجبال ليكونوا في مأمن، لكنهم نصبوا له في الأخير كمينا، بمساعدة أهل الريف، وهو إقليم مجاور، وأسروه مع أخيه الذي كان خليفته، بعد أن بالغا المجهود في الدفاع بشجاعة مدة طويلة. وكان في استطاعته أن يفر لو أراد ذلك، كما فعل كثير من رجاله الذين ارتقوا بمزية، لكنه لم ير ترك أخيه الذي كان جريحا، ويحبه أكثر من نفسه، أراد البربر أن يفتكوا به للأخذ بثأرهم، لكن عامل الريف أوقفهم. ونظرا لإعجابه بدون بيدرو، أواه في خيمته وأمر أن تضمد جروح أخيه بكامل العناية. ومنذ يوم الغد، سار بهما في طريق فاس ليقدمهما للملك.

أظهر مولاي الرشيد سرورا كبيرا بوجود ذلك القائد الذائع الصيت تحت سلطته. وبدأ يقدره إلى درجة أن قدم إليه عدة عروض لطيفة، ووعده حتى أن يتبناه إن قبل تبديل دينه، لكن، بعد أن أبقاه أياما كثيرة ورأى أنه لا يستطيع التغلب على فكره، أرسله إلى سجن الأسرى ليشتغل في الأعمال العادية، على أمل أن يمل ويغير لهجته، إلا أن آلام الاسترقاق لم تزده إلا تشبثا بدينه وصبرا على بلائه، تظاهر الملك بتقدير شجاعته، وبعد أن أبدى أمارات جديدة لعطفه عليه، عينه قائدا لجميع الأسرى، وهي مهمة لم يستطع دون بيدرو الامتناع عن قبولها.

.... ولما صادف الملك يوما أحد حراس مخازنه سكران بماء الحياة، أرسل في الحين، إلى أخيه مولاي إسماعيل يأمره بالذهاب إلى سجننا لمعاقبة الإثني عشر أسيرا الأولين الذين سيجدهم فيه وأن يأتي بهم إليه مصحوبين بلوبيس، قام الأمير بما أمر به، وبعد أن انهال بالضرب على من وقع تحت يده، سلمهم إلى حرس ليسوقهم معه إلى القصر. وعندما وصل قال له مولاي رشيد إنه سيقتل لوبيس إن تقدم أمامه كمسيحي، وكان الأمير يحبه فخرج إلى باب القصر ليخبر ذلك النبيل. إلا أن هذا الأخير، وقد أقصى عنه كل خوف، رفع عينيه إلى السماء، متوسلا إلى الله وإلى سيدتنا حامية أسرى إفريقيا، واكتفى بأن شكر الأمير بانحناء كبير، ثم تبع سيره دون أن ينصت إليه أكثر، على رأس أصحابه، وبمجرد ما رأى الملك أولئك المشوهين المساكين الذين لا يكادون يطيقون المشي بسبب ما تلقوه من الضرب، زأر كالأسد، وأمر بربطهم إلى أشجار البرتقال التي كانت في

فناء القصر، باستثناء لوبيس الذي ناداه. ولما علم من أخيه أنه لا ينوي العدول عن دينه، سأله لماذا يسمح للأسرى، وقد منحه السلطة عليهم جميعا، بأن يبيعوا ماء الحياة للمغاربة. عندئذ ودون أن ينتظر جوابه، انهال عليه بعدة ضربات بسيف ضلع، فأرداه قتيلا عند رجله، وتوجه بعد ذلك نحو الآخرين ليشفي غضبه وحمل عليهم بشدة حتى كاد يمزقهم سريعا لولا أن منعه صهره الشيخ اللواتي الذي كان أعز عنده من غيره، والذي علم بالخبر فجاء يعانقه وينزع السيف من يديه، مبينا له أن صدى هذا التقتيل إذا بلغ الاسبانيين الذين يعتقلون ثلاثين مغربيا مقابل كل مسيحي أسير في بلاد البربر، لن يفوتهم أن يعاملوهم عما قريب بما عومل به لوبيس وأصحابه. هدأ غضب الملك بهذا الكلام، وأمكن دفن لوبيس في مقبرة المسيحيين، ورجوع أصحابه مع الآخرين لتضمد جروحهم الخطيرة لدرجة أن كثيرين منهم ماتوا من جرائها بعد أيام قلائل.

في المطامير

هذه المطامير أماكن تحت الأرض محفورة دائريا على عمق أربعة أو خمسة باعات، بها فتحة ضيقة تغلق بشباك من حديد، وينزل إليها عادة بواسطة سلم من حبال يسحب إلى أعلى كل مساء، والفرش فيها من حصر الأسل تعطيها رطوبة التراب رائحة نتنة، حتى إذا اجتمع الأسرى كلهم، وبدأ المكان يسخن فإن الإقامة فيه طويلا تصبح مستحيلة، ومن ساعدهم الحظ أكثر فيكون لهم جلد ضأن أو ماعز يصلح لهم كفراش. وينامون كلهم بكيفية دائرية رؤوسهم إلى جانب المطمورة، ولا تترك الأرجل التي تلتقي في الوسط في أغلب الأحيان إلا مكانا لوضع إناء من خزف لقضاء الحاجات يغطى بمصباح، ففي تلك الأمكنة يحكي كل واحد ما يعانيه عند سيده، أو أخبار أوروبا إن اطلع عليها، وتوجد بسلا فضلا عن ذلك المطامير الصغيرة الواقعة في الجهة الجنوبية، مطمورة كبرى في فندق بالجهة الشمالية، يحس فيها جميع أسرى هذه المدينة، أنها مبنية على شكل كهف، فبه صفان من أعمدة الآجر لتي تدعمها، وفي هذه المطمورة، لا يستطيع المسيحيون عادة أن يضطجعوا على الأرض كما يفعلون في المطامير الأخرى، لأن الماء يغمرها حتى الركبتين تقريبا، طوال ستة أشهر من السنة، ويصنعون بواسطة حبال ومسامير كبيرة شبه فرش معلقة بعضها فوق بعض بحيث أن الموجودين في الأسفل تكاد ظهورهم تلامس الماء، ويتفق أحيانا أن ينفك الذي يوجد في الأعلى فيسقط على من تحته، فيجر معه جميع الذين في الأسفل ويقعون جميعا في الماء، حيث يضطرون إلى قضاء ما تبقى من الليل على تلك الحال. وقد ألغمت هذه المطمورة عام 1673، من طرف الأسرى المحبوسين فيها من أجل الفرار، وكان خمسة وسبعون مسيحيا قد خرجوا من المدينة ليلتحقوا بالمعمورة، وكادوا ينجحون جميعا لولا أن هولنديا لسوء الحظ كسرت رجله وهو ينزل من السور، فأخذ يصرخ ولما كان البحر قريبا جدا فقد أقبل بعض الصيادين عند سماع الصراخ، ولما علموا بما حدث أنذروا المدينة، فتناول الجميع السلاح وركب بعضهم الخيل وأسرعوا في الطلب حتى لحقوا بجميع المسيحيين، باستثناء اثني عشر سبقوا في الخروج ولحقوا بالمعمورة.

وصف مولاي إسماعيل

... وما دمنا في مدينة مكناس، مقر بلاط الملك، فلن يكون من غير المناسب أن نقول كلمة عن شخص هذا الأمير، الذي طالما أتيحت لي الفرصة لمشاهدته لفائدتي، وكذلك حاشيته العادية. إن مولاي إسماعيل الحسني، ملك فاس ومراكش وتافيلالت عمره سبع وثلاثون سنة. وهو طويل القامة إلى حد، لكنه نحيف جدا، ولو أنه يظهر غليظا بسبب ثيابه، ووجهه الكستنائي اللون الفاتح طويل شيئا ما، حسن الملامح، ذو لحية طويلة ومتفرعة قليلا، ونظره الذي يبدو عذبا إلى حد لا يدل على إنسانيته، بل بالعكس، أنه شديد قاس إلى درجة أن رعاياه يقولون إنه لم يسبق لهم أمير يضاهيه، إضافة إلى أنه يهتم بنفسه بصفائح ومسامير الخيل، وبالأفاويه والعقاقير والسمن والعسل، وتفاهات أخرى توجد في مخازنه، مما لا يهتم به عادة أمير كبير مثله.

الفصل السابع
ويشتمل على قصة ببرنار بوصي الذي ألقى بنفسه بين أربعة

بعد بضعة أشهر من عودتنا من القصر، استخدم الله سطوة مولاي إسماعيل لإبراز عنايته الخاصة بعباده، وتقوية إيماننا بمعجزة عظيمة.

كان من بين الأسرى الفرنسيين شاب عمره خمس وعشرون سنة يدعى برنار بوصي، من أسرة البوصيين، قناصل مرسيليا القدامى، ومن مواليد مدينة دوبيني في إقليم بروفانس. كان حارس ثياب غلمان الملك وأسلحتهم، مكلفا بالمخازن الملكية المجاورة لباب الحريم الأول، إضافة إلى أنه كان يعلم اللغة الاسبانية لطفلين من أبناء الملك. ولما كان هذا الأمير يكن له المودة، ويريد أن يرفع مقامه إلى أعلى لولا قيام حاجز الدين المسيحي، فإنه كان يبحث عن كل الوسائل لحمله على اعتناق الإسلام، ولما رأى أنه لا يستطيع التأثير على فكره عن طريق اللين فإنه كان غالبا ما يلجأ إلى طريق العنف والمعاملات السيئة.

وذات يوم، وقد أغضبت مقاومته الملك إلى أقصى حد، صادف هذا الأخير في طريقه قشتين أو ثلاثا من التبن، فاتخذها تعلة لاتهام بوصي بأنه لم يأمر بكنس الزقاق الواقع بين أبواب الحريم، وأمر بتجريده من الثياب وانهال عليه بالضرب أسودان بيد كل واحد منهما قبضة من سيور الجلد وجلده أكثر من خمسمائة جلدة حتى صيروا جسمه أسود كالفحم. ولما غدا على هذه الحالة، أرسله مصفدا بسلسلتين ضخمتين إلى سجننا لتضميد جراحه. وبعد أن أمهله عدة أيام أرسل في طلبه، وسأله لماذا هو ماكث في البيت. (هكذا يسمون سجن الأسرى) بينما الدقيق يسرق ؟ وفعلا كان قد سرق ذلك اليوم كيس من أحد المخازن القريبة من باب الحريم. فأجابه برنار: « مولاي لقد مكثت في هذا المكان منذ أن أرسلتني إليه. وما كنت أجرؤ على الخروج منه دون أمرك». عندئذ طعنه الملك برمح فجرحه قليلا تحت العين اليمنى ثم أمر حرسه بإلقائه في حديقة الأسود.

حديقة الأسود

تقع تلك الحديقة بين أربعة أسوار عالية، كشبه فناء، محاذية لأسوار القصر ولا يفصلها عن بيتنا إلا جدار مشترك عرضه ثلاثة أشبار، نبشته الأسود مرة وكادت أن تدخل ليلا إلى سجننا.

ولما سمع الشاب ذلك الحكم القاسي، أسرع إلى السلم الذي يرقى عليه، عازما على أن يرتمي هو بنفسه في الحديقة بدلا من أن يتحمل ألم القذف فيها. فنزل الملك عن فرسه وصعد فورا على إثره قائلا له أن يبدل دينه وإلا افترسته الأسود، لكن برنار أجابه باطمئنان أنه لا يحزن لذلك، وأن سعادته منوطة به، وأن الأسود لن تتسبب له إلا في ميتة شريفة، وهو يفضل أن يكون جسمه طعاما لها، من أن تصبح روحه فريسة للشياطين. عند ئذ تقدم الملك على جانب الحائط ليسقطه. لكن بوصي الذي كان دائما يرقب يديه، وقد علم ماهو فاعله، ألقى بنفسه في وسط أربعة عشر أسدا ضخما، لم تأكل منذ ثلاثة أيام، قامت تلك الوحوش فورا حين رأت الفريسة، وجعلت تزأر وتستعد للانقضاض على ذلك الشاب الذي كان يذكر الله ويتوسل إلى سيدتنا حامية الأسرى وإلى سانت آن. لكن تلك الحيوانات لم تلبث أن جثمت مرة أخرى وكأن قوة سرية أمسكتها، غير أن بعضها نهضت بعد قليل وقصدته توا لكونها عندما اقتربت منه جدا مرت بجانبه دون أن تمسه. وقد اقترب منه أحد الأسود سبع مرات ليفترسه لأنه كان جائعا أكثر، وابتعد سبع مرات دون الإقدام على ذلك. فصار أسيرنا كأنه دانيال جديد، يحمد الله في وسط تلك الوحوش المفترسة التي لم تستطع أن تلحق به أي أذى.

وحينما سقط الصبي في حديقة الأسود. انسحب الملك وأرسل مرتين لمعرفة ما إذا كان قد افترس، وليقترح عليه إنقاذه إن رغب في الإسلام، لكنه رد على من أوفدهم بنفس الجواب، وجعلنا نصلي ونطلب له الإعانة الربانية. وبما أننا حفرنا بعض الثقوب في السور (المشترك بيننا وبين الأسود) لنراه، كنا نحثه على التشبث بالثبات، وأن يفضل الموت على التخلي عن دينه، الشيء الذي كان يعدنا به بحماس.

وفي تلك الأثناء تقدمت أسيرة إسبانية إلى الملك متوسلة إليه في إنقاذ بوصي، كانت تدعى مارية لاكونسيبسيون، من مواليد سان لكار دي باراميدا بالأندلس، وكانت قد وفدت إلى المعمورة لإخراج زوجها الذي كان في المنفى، فأسرا معا في طريق عودتهم إلى إسبانيا. وبما أنها كانت حاذقة إلى حد بعيد، دون خدش الأمانة الزوجية، فإنها اكتسبت عطف الملك الذي كان يمنحها كل ما تطلبه من العفو سواء بالنسبة للمغاربة أو المسيحيين. كانت تدعى الأم المشتركة لجميع المبتلين، لأنها لم تكن تألو جهدا في طلب العفو. كانت هي وزوجه المدعو يوحنا دي كريمونا، يطعمان حمام الملك، ويرعيان الأسود. سر الملك بهذا الطلب لأنه كان يحب بوصي، وأمر على الفور بخلاصه. وما أن فاه بتلك الكلمة حتى تسارع الغلمان متنافسين، يرغب كل منهم في أن يصل هو الأول إليه تاركين الملك وحده تحت المدخل الأول للحريم. اغتاض الملك وأعادهم جميعا وصرع ثمانية منهم على الأرض بضربات سيف مضلع ملطخين دما وجراحا.

غير أنه عندما ذهب غضبه، عادت الأسيرة مرة ثانية تتضرع إليه بإلحاح حتى إنه لم يستطع أن يردها وأمرها أن تذهب هي وزوجها، والمدعو بريور، طبيب جراح من بواتيي ذكرته في مكان آخر، لسحب بوصي من حديقة الأسود. فتم ذلك في الحين، بعد أن مكث فيها خمس ساعات، لأن الساعة لم تكن تشير إلا إلى الرابعة حين ارتمى في الحديقة بينما كانت الساعة تجاوز التاسعة عندما أخرج منها.

وبعد بضعة أيام، لم يكن للأسود نفس الاحترام لثلاثة فقراء أو فقهاء في الشريعة الإسلامية تعرضوا للوم الملك على قساوته، فأمر بإلقائهم في نفس الحديقة ومزقت أشلاؤهم على الفور....

* عن «رحلة الأسير مويط. وزارة الثقافة. سنة 1990».

الشهادات الأكثر قوة ودلالة على ماسمي في المغرب بسنوات الرصاص الحديثة، مثلتها بشكل صارخ ومفجع في نفس الوقت، كتابات بعض الناجين من رحلة جهنم، فإلى جانب المرحوم " محمد الرايس " كتب رفيقه في تزممارت " أحمد المرزوقي " روايته " الزنزانة رقم 10 ". وعن هذه الرواية، وبعد أخذ إذن المؤلف، حاولنا تركيب صورتين متقابلتين لكل من الجلادين والضحايا، الذين توفوا في تزممارت.



الجلاد والضحية

• أحمد المرزوقي

المدير والحراس

ستكون هذه اللمحة غير مكتملة إذا تفادينا الحديث عن الحراس الخمسة عشر الذين أذبنا بين مخالبهم معين شبابنا. ومن الأشياء التي تثير الانتباه منذ الوهلة الأولى أن هؤلاء مع مديرهم لم يستبدلوا بغيرهم طول مدة مقامنا في تلك الربوع الجهنمية، اللهم إلا من بعض الاستثناءات القليلة التي كان مردها إلى الموت وإلى أمور أخرى لم نجد لها تفسيرا. وقد يتصور المرء أن هؤلاء الآدميين الذين أرغموا على مزاولة هذا العمل الوحشي لم يكونوا ينتظرون إلا أدنى فرصة عارضة للابتعاد أقصى ما يمكن عن تلك الربوع القذرة. ولكن الذي حصل هو العكس تماما. وليس صعبا على أي كان أن يدرك السبب، فالإدارة السخية الخبيرة عرفت كيف تغدق عليهم من نعمها السابغة، إذ عمدت إلى مضاعفة رواتبهم وتمتيعهم بامتيازات عدة، كان من أهمها السكن المجاني وكثرة الإجازات مع وفرة المنح.

إضافة إلى هذا، فالجلادون البيروقراطيون الذين كانوا يوجهون القمع من وراء كراسيهم الوثيرة، كانوا يدركون أن **تغيير هؤلاء بآخرين** سيضاعف من **مخاطر التسريبات وسيؤدي حتما** إلى إماطة اللثام عن **وجوههم المقنعة. أجل، لقد** كان سكان قرية **تزممارت الصغيرة على دراية** تامة بوجود أسرى في **النكثة، ولكن لا أحد منه** كان يجرأ على **تحريك لسانه ببنت شفة يقينا منه بأن ذلك معناه نهاية أجله. في مقابل هذا، كان المشرفون على السجن يعلمون أن معلومات** غامضة كانت **تسربها** من حين لآخر ألسنة بعض جنود الفوج الحادي عشر الذي كان يتكلف بحراستنا. وقد كانوا يغضون الطرف عن ذلك متعمدين أن يشيع الرعب في صفوف الجيش.

لنرجع إلى حراسنا لنقول إن جلهم كانوا أميين غلاظ القلب لا يعرفون سوى لغة الحديد والنار. ورغم ذلك، فقد نسجت السنون الطويلة بروتينيتها القاتلة حميمية غريبة بيننا جعلتنا نجتهد في دراسة مكامن الضعف في بعضهم والتقرب إليهم ثم إرشائهم ليكونوا في نهاية المطاف همزة وصل بيننا وبين العالم الخارجي. **وسنتطرق لاحقا إلى مختلف الأساليب والحيل التي التجأنا إليها لاستمالة هذا وشراء صمت ذاك والحفاظ** على حياد آخر. غير أن مخلوقا **واحدا ظل ثابتا على شره كالصخر الجلمد الذي لا ينال منه حر ولا زمهرير:** إنه مدير السجن، **اليوتنان كولونيل محمد القاضي.**

محمد القاضي، مدير السجن

طويل القامة، نحيفها، متين البنية نسبيا بالنظر إلى سنه الذي كان يجاوز السبعين. في رأسه صلع خفيف، ويميز وجهه اليابس الذي كان يبدو وكأنه منحوت من صخر، شفتان رقيقتان حادتان أطبقتا على بعضهما

معتقل تزممارت

كشفرتي حلاقة. أما عيناه فكانتا صغيرتين تقدحان شرا وخبثا من وراء نظارات كلاسيكية مخيفة. ازداد في بداية العشرينات بناحية سيدي قاسم وانخرط في صفوف الجيش الفرنسي برتبة جندي بسيط فألقي عليه القبض على حسب زعم بعض الحراس من طرف النازيين أثناء الحرب العالمية الثانية، ثم التحق بالجيش الملكي إبان الاستقلال برتبة ملازم ثاني في وقت كان فيه المغرب يفتقر كثيرا إلى الأطر المسيرة، ثم أحيل على التقاعد برتبة قبطان سنة 1971. وفي سنة 1973، ارتأى الكولونيل الدليمي، أشهر مواطن في مدينة سيدي قاسم، والمتورط إلى العنق في قضية اختطاف وتصفية المعارض بن بركة أن محمد القاضي يتوفر على جميع الشروط اللازمة ليكون على رأس معتقل سري من حجم تزممارت. فهو من جهة، ينتمي إلى فئة الصم البكم العمي من الأميين الذين لا يمضون الوثائق إلا ببصمات إبهامهم، ومن جهة أخرى، فهو يجمع إضافة إلى التبعية المطلقة لولي نعمته، جشعا مفرطا وسادية لا متناهية. ولم نكن نشك طبعا أنه تلقى تعليمات صارمة ليسيمنا سوء العذاب وليخضعنا لموت ممنهج بطيء. وبعبارة أخرى، فقد أعطيت له جميع الصلاحيات ليفعل بنا ما يشاء، بشرط أن تكون نهايتنا منكرة.

قدم في إحدى المرات إلى العنبر الأول ونحن نضرب على الأبواب مطالبين الحراس بإسعاف رفيق لنا كان في حالة خطيرة، فصاح فينا مغتاظا: اضربوا، اضربوا أيها الأنذال، فسترون قريبا من منا سيسحق الأول، أأنا أم أنتم!

في السنين الأولى كان دائم الحضور في السجن، يجمع الأخضر واليابس بجشع كان يستنكره حتى الحراس أنفسهم. فقد كانت الميزانية المخصصة للسجن والسجناء تذهب كليا إلى جيبه ولا يبقى لنا منها سوى الفتات. وطوال السنوات الثلاث الأولى حرمنا من اللباس ومن الغطاء إطلاقا إلى حد أصبحنا فيه حفاة عراة نستر عوارتنا بأيدينا كلما انفتح علينا باب الزنزانة. ثم انتقل إلى التغذية البئيسة التي كنا نطعمها فقلصها إلى أقل من النصف بحيث أننا كنا نأخذ ما يقارب عشرين غراما من الخبز في الفطور وضعفهما في الغذاء والعشاء. وبما أننا كنا نأكل نظريا نفس الوجبة التي كان يأكلها الجندي البسيط في الفوج الحادي عشر الذي كنا تابعين له. فقد أصدر أوامره إلى الحراس لحذف السلاطة والفاكهة مع قطعة اللحم الهزيلة التي كان مطبخ الفوج يرسلها لنا بكيفية مستمرة. فدأب هو على اختلاسها بانتظام في الساحة الداخلية للسجن بعيدا عن أنظار الرقباء. ولم تقف دناءته عند هذا الحد، بل تعداها إلى السطو على البنزين والحطب وكل ما كان يمكن بيعه في أسواق الناحية. وكان مسك الختام أن جعل من الساحة الداخلية للسجن التي كان يرقد تحت ثراها أصدقاؤنا الراحلون حظيرة لعشرات من رؤوس الأغنام والمعز والدجاج والديك الرومي التي كانت تسمن من ميزانية السجناء وتباع في الأسواق.

وهكذا، ومع مرور السنين، استطاع أن ينمي ثروة لا بأس بها، مكنته من تشييد فيلا جميلة في الحي العسكري بمدينة مكناس، وشراء ضيعة وأراضي، واقتناء سيارة فاخرة له وأخرى لأحد أبنائه وبما أن زوجة واحدة لم تعد تملأ عينيه، فقد تزوج امرأة ثانية على غرار ما يفعله الجاحدون من المستغنين بالمال الحرام، ورويدا رويدا، أخذ يتغيب كثيرا عن السجن، سيما بعد أن توفي العديد منا ولم يحرك المسؤولون ساكنا. فقد كان يقضي سحابة يومه وقطعا من ليله في حانات مدينة مكناس، يحتسي الخمر مع ندماء من طينته ويشبع غرائزه البهيمية الشاذة بعطش أهوج، مكتفيا بإصدار أوامره إلى الحراس بالهاتف.

وفي المرات القليلة التي كان يضطر فيها للمجيء إلى السجن، كان يوكل إلى الحارس عبد السلام، الملقب بالوزة، أمر تنظيم سهرات ماجنة، كان يستدعي إلى إحيائها مومسات وغلمانا. لقد كانت قسوة القاضي علينا قسوة مجانية، إذ كان لا يدع صغيرة ولا كبيرة إلا استعملها لإذايتنا. وقد سبق لي شخصيا أن اكتويت بشرارة من ناره. فقد حدث ذات مرة ونحن في السنة الأولى من مجيئنا إلى تزممارت أن أصبت بالتهاب حاد في أحد ضروسي، فانتفخ وجهي واشتد بي الألم إلى حد كنت فيه أنطح الجدار برأسي وأصرخ في وجه الحراس مطالبا بكلاب أخلع به الضرس الملعون. وحيال صمتهم المطبق، ثارت ثائرة أصدقائي فأخذوا يخبطون على الأبواب مطالبين بإسعافي فورا. وعكس ما كنا ننتظر، حرمنا المدير من الماء والطعام أربعة أيام متتالية، وقد كان الفصل شتاء فتضاعفت بذلك محنتنا. وفي اليوم الخامس، قدم الحراس وقد كنت فاقد الوعي من كثرة الإنهاك، وأخبرونا بأن المدير يتوعدنا بمعاقبة جماعية إن طالب أحدنا منذ ذلك اليوم بشيء. لقد سن سنة إجرامية كانت تقضي بمؤاخذة الجميع «بذنب» الواحد، الشيء الذي قيد أيدينا وجعلنا نؤثر الاستسلام على فعل أي شيء قد يتسبب في التعجيل بوفاة أصدقائنا المرضى.

في الشهور الأولى من قدومنا إلى تزممارت، قدم عنده حارس وأخبره بأن احدنا يوجد في حالة خطيرة قد يلقى فيها الموت إن لم يسعفه على وجه السرعة، فأجابه القاضي ببرودة دم القتلة المحترفين:

ـ من الآن فصاعدا لا تخبروني إلا بموتهم إن ماتوا، أما مرضهم فلا يعنيني في شيء.

هذه إذن نبذة موجزة عن الشخص الذي أكد لنا عنه بعض الحراس أنه كان كلما مات أحد منا، أخذ الهاتف وركب رقما سريا ليقول لشخصية نافذة مجهولة: «تهرست واحد كوكوا..» (تكسرت قنينة من كوكاكولا).

فيجيبه مخاطبه من الرباط:

ـ ارم الشقوفا.. «تخلص من الشظايا».

سنتان قبل انتشالنا من تزممارت، رقي القاضي إلى رتبة ليوتنان كولونيل، ووشح صدره بوسام مهم اعترافا له بالخدمات الجليلة التي قدمها للوطن.

رؤساء الحراس

المساعد الأول أحمد شهبون، الملقب بـ(السلك)

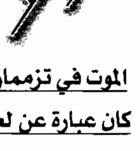
كان الحراس ينادون عليه باسم بندريس، وقد كان بدون منازع واحدا من أقسى وأخبث الحراس إطلاقا في تزممارت. وليس من قبيل الصدفة أن يظل هذا الرجل الذي توفي في سن الخامسة والستين بسرطان الكبد سنة 1989 نائبا للمدير طوال ستة عشر سنة.

ازداد بن دريس في قبيلة الحياينة بنواحي مدينة فاس، واشتغل راعيا للغنم قبل أن ينخرط في سلك الجندية، وقام بتداريب متكررة في مدرستي أهرمومو وصفرو وهو برتبة رقيب، (سرجان) الشيء الذي جعله يتعرف على بعض من مدربيها القدماء، الذين سترمي بهم الأقدار في تزممارت. كان رجلا قصير القامة، ذا شعر فاحم أملس ووجه مربع بوجنتين بارزتين وعينين صغيرتين مشدودتين من الأطراف، ولولا بشرته الدهماء، المائلة إلى ذلك السواد الوسخ، لتعذر تمييزه عن الأسيويين. وقد كان خبيثا منافقا وساديا فأطلقنا عليه لقب «السلك» لأنه كان يجد نشوة كبيرة في غلق نويفذات الزنازين بخيوط الأسلاك الشائكة لكي نظل دائما في الظلام المطبق. وكنا طبعا نسعى إلى فتحها بكل الوسائل المتاحة لدينا لكي نحافظ على تلك الرقعة الصغيرة من الضوء الخافت المنبعث من الدهليز الذي لولاه لما بقي لنا بصر. كان الحراس كلما فرغوا من تفريق الطعام علينا، تفقد السلك أبواب الزنازين واحدا واحدا، مركزا بصفة خاصة على النويفذات، حتى ما إذا اطمأن إلى إغلاقها بإحكام، توجه إلى مدخل العنبر وقال لنا بصوته الأخن الذي يقطر سما ونفاقا: «شهية مفتحة آنخوت» وذات مرة قلده الملازم محمد منصت معتقدا بعد إغلاق الباب أن السلك قد انصرف، فضغط على الحروف بشدة مبالغا في إخراجها من الأنف لكي يضحكنا:

ـ شهية مفتحة آنخوت.

ففوجئنا بالباب يفتح على حين غرة، وبالسلك الذي كان يتصنت علينا يدخل إلى العنبر ويهتف فينا وهو يضغط على أسنانه من شدة الغيظ:

ـ ياكو.. أنا زعما كتمنا ليكم شهية مفتحة، ونتوما كتعوجو الهدرا ديالي.. إوا دابا نوريكم شهية متفتحة آلخوت شكات سوا..



الموت في تزممارت كان عبارة عن لعبة يانصيب، يدير القدر عجلتها بكيفية اعتباطية من حين لآخر، فتختار من بين الأرقام الثمانية والخمسين رقما أو رقمين ليكونا كبش الفداء

وقد حدث لنا مع السلك طرفة لا زال كل واحد منا يحفظها في ذاكرته إلى اليوم:

في أواخر الثمانينات، جاء مرة بمفرده إلى العنبر وشرع في فتح الزنازين واحدة تلو أخرى ليضع كل سجين صحنه على الأرض. ولما وصل إلى زنزانة الفاكوري الذي كان وقتئذ فاقدا لعقله، انقض عليه هذا فجأة انقضاض النمر المجروح فأمسك خصيتاه بكلتا يديه وظل يضغط عليهما بكل ما وهبه اليأس والكراهية من قوة، و« السلك » يصرخ في الدهليز من شدة الألم صراخ عجل يساق إلى المذبحة. لقد كان مشهدا مثيرا وممتعا في آن واحد، انتقم فيه صديقنا وأضحكنا من الأعماق وإن كان قد أدى الثمن بعد ذلك ضربا مبرحا. وبعد أسبوع من الغياب داوى فيه السلك ضرره، رجع إلى ميمون وهو يمشي مشية البطة فقال له:

ـ لقد كنت على وشك تيتيم أبنائي أيها الملعون، والمصيبة العظمى هي أنك لو قتلتني لذهبت روحي هدرا لأنك ميت بقتلي أو بعدمه، كما لو كنت قد قتلتك أنا فلن يجديني ذلك شيئا لأنك محكوم هنا بالقتل. وفي كلتا الحالتين فسأكون أنا هو الخاسر لا أنت...

المساعد الأول فريح الملقب بـ(فوكسطروط)

رجل ضخم الجثة، متين البنية، ذو وجه أبيض محمر أبدا كوجه طفل شبعان. وقد كانت تصرفاته الصبيانية تظهره لنا فعلا كطفل كبير في الستين من عمره. أطلقنا عليه لقب فو كسطروط لأن حرف الفاء الذي يبتدأ به اسمه يقابله بلغة المورس العسكرية: فوكسطروط.

كان فوكسطروط هذا النائب الثاني للمدير، وقد كان مثله أميا لا يعرف من الحياة سوى تنفيذ الأوامر البليدة بميكانيكية الروبوهات. ازداد في أحد مداشر قبيلة البرانص الواقعة في ضواحي مدينة تازة، فانخرط في الجيش الفرنسي كجندي بسيط ثم أدمج في صفوف الجيش الملكي سنين بعد الاستقلال برتبة مساعد، واشتغل طويلا في مدرستي أهرمومو وصفرو إلى يوم محاولة الانقلاب، مما يعني أنه عاشر جل الضباط وضباط الصف الذين رمت بهم الأقدار في تزممارت، وهذا الأمر لم يكن يحرجه في شيء، علما بأنه كان من الممكن أن يكون معنا في نفس الورطة لولا حظه السعيد الذي جعله يتخلف عنا لسبب طارىء.

لقد ظل فريح معنا طوال ست عشرة سنة ينفذ الأوامر المجرمة ببلاهة مطلقة، عاجزا كل العجز عن أخذ أدنى مبادرة لصالحنا. وقد كان من بين الحراس الذين استحال علينا إرشاؤهم إطلاقا أو التوصل إلى استدرار رحمتهم. إضافة إلى كل هذا فقد كان يتميز بشره وحشي للطعام كان يدفعه في كثير من المرات إلى الجلوس القرفصاء على عتبة باب العنبر والشروع في التهام طعام السجناء الهزيل بظمير مرتاح، حتى ما إذا أتى عليه، تجشأ بصوت عال كخنزير متخم ثم استغفر الله وانصرف.

هذا الفض القاسي بشهادة رفقائنا في العنبر الثاني كان له ضلع كبير في مقتل المساعد محمد العايدي. فقد مر على المرحوم وقت طويل وهو يعيش في زنزانة فاض فيها الماء الحار بعد اختناق قنوات الصرف في المرحاض، فلما توسل إلى فريح أن يرحله إلى زنزانة أخرى فارغة، أبى عليه ذلك علما بأن الأمر لم يكن يكلفه شيئا، فصاح العايدي مرة متوجها إلى أصدقائه وهو في أوج محنته:

ـ أيها الأصدقاء ! إن قتلت، فأخبروا أسرتي بأن قاتلي هو حميدة فريح..

هذا الجلاد الثري، يعيش اليوم قرير العين في مدينة مكناس. وقد التقى به أحد أصدقائنا مرة وهو خارج من المسجد بعد صلاة الجمعة، فقصده فريح وعانقه بدون حياء ثم قال له وهو يفتعل التحسر:

ـ لقد تعذبتم كثيرا يا رفيقي وأنا جد مسرور للإفراج عنكم.

الحراس

السرجان باغازي الملقب بـ«السرخينطو»

كان السرخينطو، وهي كلمة تعني « السرجان» باللغة الإسبانية، يشكل مع الثلاثي السابق الذكر أحد أكثر الجلادين قسوة وفضاضة وخبثا. ازداد على حسب ما قيل لنا في سنة 1935 بنواحي مدينة ميدلت. وكان قصير القامة غليظا أبيض مدكوكا ككيس من الإسمنت، تتميز قسمات وجهه بعينين صغيرتين قويتين وأنف حاد معقوف من الأسفل كمنقار عقاب. ومما كان يزيد وجهه بشاعة، ندب كبير تحت عينه لا نشك في أنه كان ذكرى سعيدة لمبارزة ممتعة بالخناجر. كان السيرخينطو سليط اللسان، دائم السخرية من السجناء، بارعا في إيجاد الأجوبة اللاذعة التي كان يطلقها فيضحك عليها بقهقهة مجلجلة. وقد كان في بعض المرات كلما أراد أن يسلي نفسه، صحب معه إلى العنبر أحد أصدقائه العسكريين، حتى إذا ما دخلا إلى الدهليز، غمز السيرخينطو الحراس فيعمدون إلى رفع الزائر في الهواء فاتحين باب زنزانة كان يسكن فيها سجين بلحية طويلة وشعر كث غزيرمنسدل على الظهر والأكتاف، وقد كان فاقدا لصوابه من قديم، فيدخلوه إليها معه ثم يتظاهرون بإغلاق الباب عليه، بينما يشرع السيرخينطو في إطلاق ضحكاته ا لمعلعة قائلا لرفيقه متهكما:

ـ تريد أن ترى « بوعو » فها هو ذا بوعو..

سأله أحدنا مرة عود ثقاب لقتل عقرب لدغته في ظلام الزنزانة فأجاب:

ـ مسكين.. عضتك عقرب؟ صدقني.. لو لم تؤذها لما آذتك.

ظل السيرخينطو معنا على هذا الحال من أول يوم في تزممارت إلى آخر يوم فيه.

السرجان مولاي سعيد أو «مايك سييرا»

كنا نسميه فور قدومنا إلى تزممارت بالمرموشي لأنه ينحدر من قبيلة مرموشة الواقعة في نواحي مدينة تازة. ثم أطلقنا عليه بعد ذلك لقب مايك سييرا لأن حرفي الميم والسين الذين يبتدىء بهما اسمه يقابلهما بلغة المورس العسكرية، مايك وسييرا. منذ عرفناه وهو يواظب على عادة سيئة لزمته ولزمها حتى أصبحت طابعه المميز. فكان لا يمكن أن تراه إلا وسبابته الغليظة مدسوسة في أحد ثقبي أنفه، يحركها شمالا ويمينا بحثا عن المخاط اليابس الملتصق في خرطومه الكبير. كان طويلا بدينا أسمر اللون بوجه ممتعض دائما كوجه من استقبح الدنيا فاستقبحته. هذا الوحش الآدمي، لو أطلقنا عليه كل الأوصاف الذميمة لما استوفيناه حقه. فهو في عبارة وجيزة، مخلوق وجد ليكره ويعذب. كان يناهز الأربعين غداة قدومنا إلى السجن. ومنذ البداية أدركنا بيقين عميق أن حياتنا معه ستكون جحيما لا يطاق. وفعلا لم يخطىء حدسنا لأنه لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا استعملها لإذايتنا إذاية مقصودة متعمدة كانت تنبع من قلب يكره الجنس البشري إلى حد المقت.

حدث ذات مرة في سنة 1983 أن سب المرحوم الراشدي بن عيسى الذي تباطأ بإخراج صحنه وقد كان يشكو من مرض عضال، فقال له:

ـ هيا حط صحنك على الأرض أيها الحمار !

فما كان من بن عيسى إلا أن رد عليه سبته بأسوأ منها:

ـ لا أعتقد أنه يوجد حمار في الدنيا أكبر من أبيك.

فجن جنون مايك سييرا وأخذ هراوة مكنسة كانت في الدهليز ثم استعان بخدمات لا جودان مولاي علي، ودخلا على المسكين بن عيسى، وكان من شدة مرضه ومرضه يبدو كمومياء محنطة، فظلا يضربانه ضربا وحشيا مبرحا كنا نسمع وقعه مباشرة على عظامه كخبط عنيف على الزنك. ومنذ ذلك اليوم، ازددت صحة بن عيسى تدهورا إلى أن لاقى ربه شهورا قليلة بعد ذلك. وإضافة إلى الضرب المبرح الذي أوسعه به، فقد عاقب مايك سييرا بن عيسى بحرمانه من الماء والطعام خمسة عشر يوما. وسنتطرق بإسهاب لهذه الواقعة الوحشية لاحقا. وقد سبق لرفيق في العنبر الثاني أن رد السبة بمثلها لمولاي علي فأغاظ ذلك مايك سييرا وقال لزميله حانقا:

ـ **ماذا تنتظر أيها البليد؟ اذهب واقتله، وأنا أشهد لك بأنه مات بالكيفية التي مات عليها رفقاؤه.**

السرجان شاف عبد السلام، الملقب بـ«الوزة»

سميناه بالوزة لأن صوته كان حادا ملعلعا يخرج من أعماق الحنجرة على شاكلة أصوات البط والوز. وقد كان طويلا قويا يقارب الخامسة والخمسين من عمره غداة انتشالنا من تزممارت، يميزه وجه دميم كان يشبه إلى حد كبير وجه « بولدك ». ولكن هذا الوجه على دمامته كان يشرق بسحر غريب كلما تهللت أساريره وابتسم. وقد فطن المدير إلى مواهبه الكبيرة في مجال القوادة فاستغلها خير استغلال وأوكل إليه أمر إشباع غرائزه. أظهر عبدالسلام الوزة نوعا من التعاطف معنا في البداية، وذلك بمد البعض منا من المدخنين بلفائف السجائر وعود الثقاب، ولكن بعد إلقاء القبض على المساعد الأول خربوش، تحجر قلبه وأصبح فظا وقحا غليظا.

السرجان شاف محمد بوكبش الملقب بـ«البيليلي»

كان في البداية يعمل مسخرا في العنبرين. وكانت مهمته الأولى هي تفريق الطعام علينا. ولكن بعد التفتيش الرهيب الذي حصل في سنة 1982 والذي برز فيه بشكل ملفت، عينه المدير حارسا رسميا. كان في الخامسة والخمسين من عمره تقريبا غداة الإفراج عنا من تزممارت. وقد كان مربوع القد، أسمر اللون، متين البنية، خفيف الحركة، يتميز بنظرات ثاقبة وقسوة لا متناهية. وقد حدث ذات مرة أن لامه أحدنا على تنفيذه الحرفي لأوامر المدير، فأجابه متبجحا:

ـ أقسم لك بالله لو أن أبي كان متورطا معكم وأعطي لي أمر بقتله لقتلته بدون أدنى تردد، الأوامر هي الأوامر.

ينحدر بوكبش من أحد المداشر بنواحي مدينة تازة، وقد لقبناه بالبيليلي كترجمة بالفرنسية لاسمه الذي يعني أبو الكبش. أساء كثيرا إلى العديد منا، وكان له معنا تصرف وقح يتميز بالتهكم اللاذع على شاكلة السير خينطو الذي لا نشك أنه كان به معجبا. تمكن بعض الأصدقاء في نهاية مقامنا بتزممارت من إرشائه، فقام بربط

سلسلة من الاتصالات الحاسمة مع بعض من أسرنا.

السرجان شاف علي الصحراوي الملقب بـ«الباش»

سميناه بالباش، لأنه عين حارسا في الوقت الذي فاز فيه الرئيس بوش في الانتخابات الرئاسية الأمريكية، فقلبنا واو بوش ألفا ليصبح باشا. هذا المخلوق الوضيع برهن بقوة أنه ليس من الضروري أن يكون الحارس في تزممارت أميا وأن يقضي في ذلك السجن وقتا طويلا لكي يصبح وحشا ضاريا. فقد استبشرنا خيرا بقدومه عندنا في سنة 1987 سيما بعد أن علمنا أنه أكبر «مثقف» في الحراس. فقد كان شابا صغيرا لا يتجاوز الثالثة والعشرين من عمره، وكان مستواه الدراسي على حسب ما قيل لنا، السادسة ثانوي، وهو ما كان يعتبره جميع الحراس قمة العلم والمعرفة المستوجبة للتقدير والحسد. ولم تمض سوى أسابيع قليلة حتى أسفر لنا عن قلب هو كالحجارة أو أشد قسوة. فقد كان معتدل القامة ممشوقها داكن السمرة، مفتول العضلات، يابس القسمات، يميزه أنف أفطس كأنوف الملاكمين السود. وقد كان أحب شيء لديه هو إثارة إعجابنا وخوفنا باستعراض عضلاته المثيرة أمام هياكلنا العظمية المسوسة. فقد حدث ذات مرة أن تعذر على رفيق لنا الوصول إلى الباب لأخذ طعامه وقد كان مريضا منهوك القوى، فقال له الباش وهو يطحن غيظه بأسنانه:

- حتى وإن لم يبق لك سوى «قائم» واحد، فأنا أريدك أن تزحف إلى الباب على بطنك كالحشرة.

السرجان الماجدولي الملقب بـ«التازي» و«الشوييني»

ينحدر من قبيلة تسول بضواحي مدينة تازة، متوسط القامة، أشيب الرأس، مربع الوجه مجعده. كانت مهمته تقتصر على تفريق الماء والطعام على الأسرى إلى اليوم الذي استطاع فيه مدير السجن أن ينتزع مصلحة تغذية الأسرى من الفوج الحادي عشر، فعينه سنة 1980 لنا طباخا. فكان ذلك بمثابة تعيين ذئب من أشرس الذئاب مسؤولا عن تغذية قطيع معزول من الغنم. فدأب منذ البداية على سرقة الأخضر واليابس وتفنن في تهييء نوع من «البيصارة» كانت تأنف عن أكلها حتى «هندا» الكلبة الأسيرة التي اعتقلها المدير لتقاعسها في يوم من أيام الصيد. وقد ساهمت سرقاته المستمرة في إنهاكنا واستنزاف ما تبقى من قوانا. والغريب في شخصية هذا الرجل المعقد أنه كان ذا أدب جم معنا ولم يسبق له طوال سنين الأسر الطويلة أن أهان أحدا منا ولو بإيماءة أو كلمة نابية واحدة. بل أكثر من هذا، كان يستغل غياب أصحابه ليذمهم ويسبهم أمامنا مظهرا بذلك تعاطفه معنا. وقد كان كثير الكلام مع نفسه، يستغرق في «مونولوك» طويل دون أن تكل له حنجرة أو ينضب له كلام. وإن ننسى، فلن ننسى أبدا ذلك الحوار المضحك الذي كان يحرص على إسماعنا إياه وهو يفرق علينا بيصارته الخالدة، جاهلا أننا نعرف أنه هو طابخها:

- يا عباد الله! لصوص هل هذا طعام يعطى لآدميين؟ لصوص.. والله لم يبق سوى اللصوص في هذا البلد.. ماذا سيقولون لربهم يوم القيامة؟ سيعذبون لا شك عذابا أليما..

وقد كان الشوييني جشعا إلى درجة أنه كان يكفي أن يلوح له أسير ما بورقة مالية لينسى نفسه وما حولها فيندفع داخلا إلى الزنزانة كثور هيجته رقعة حمراء في حلبة لمصارعة الثيران. وقد كان شجعه هذا نعمة بالنسبة لنا لأن القبطان بلكبير الذي كان يعرفه قبل أن تجمعهما الأقدار في السجن، استطاع أن يرشيه، فربط الشوييني كثيرا من الاتصالات بأسرة القبطان، الشيء الذي جعله يساهم، عن غير قصد في الإفراج عنا.

لا جودان مولاي علي الملقب بـ«الفرناتشي»

كان رجلا قصير القامة، داكن السمرة، أصلع الرأس، يابس العود والقسمات، ينحدر من قبيلة عريبات القائمة في تخوم الصحراء. وقد كان عديم الشخصية، شديد التأثر مزاجا وتصرفا بأصحابه الذين كانوا يستغلونه للقيام بكل الأعمال الشاقة. غير أنه رغم غباوته المفرطة كانت تصدر عنه من حين لحين بعضا من بوادر الحكمة المتناقضة إطلاقا مع تصرفاته البلهاء. سأل مرة أحد أصدقائه وقد راعه كثرة الموت بين السجناء:

- قل لي يا صاحبي، ماذا تظن أنهم فاعلون بنا بعد رحيل آخر أسير في هذا السجن؟

فرد صديقه مرتبكا وقد أخذ على حين غرة بهذا السؤال الذي لم يخطر له ببال:

- لست أدري.. ربما حولونا إلى سجن آخر أو أدمجونا في فوج من أفواج الجيش..

حك الفرناتشي صلعته ورد وهو يهز رأسه مشككا في قول صاحبه:

- غلط.. سيقتلوننا جميعا ويدفنوننا هنا مع الأسرى في هذه الساحة. إني أراهن على ذلك، فالبشاعة التي ارتكبت في تزممارت لا ينبغي أن يبقى عليها شاهد. هذا في رأيي هو ما ينبغي أن يكون..

ساهم الفرناتشي في تعذيبنا كثيرا وإن كان ما اقترفه جاء بدافع التقليد لا الخبث. ولما أحس بقرب إحالته على التقاعد، انقلبت تصرفاته رأسا على عقب، فتعاطف معنا كليا وأصبح وكأنه يسابق الزمن للتكفير عن كل ذنوبه. فلم يكن يكل من التحدث معنا ومدنا بما يكفينا من الماء وترك الأبواب مفتوحة علينا وقت تفريق الطعام إضافة إلى ربط الاتصال بيننا داخل العنبر. وعشية انتهاء مهمته في السجن، قدم عندنا بمفرده وودعنا واحدا واحدا، فعانقنا بحرارة صادقة وطلب منا الصفح والمغفرة وعيونه تفيض دمعا. ولكن أجمل ما حفظناه عنه من تلك الذكرى المؤثرة، هو إشعاله لشمعة، ودخوله إلى زنزانة رفيقنا الراحل محمد لغالو الذي كان يعاني من شلل تام، فعانقه عناقا ملتاعا، وسمعناهما وهما يجهشان معا بالبكاء. اختلطت دموع الجلاد التائب بدموع السجين المحتضر، فندم هذا وصح ذلك، وانتصبت الإنسانية شامخة منتصرة في تلك اللحظة الناشزة من الزمن وهي تمسح بيدها الحانية عليهما معا وتسخر من الجلاد الكبير الذي مات فيه الظمير. لم تمض سوى شهور معدودة حتى سمعنا بوفاة مولاي علي وهو في سن يناهز الثامنة والخمسين.. وقد كانت حقا وفاة غريبة سيما وأنه كان يتمتع بصحة جيدة..

لاجودان حمو الملقب بـ«حمار العودات»

ينحدر من مدينة الخميسات حيث يقضي اليوم تقاعدا هادئا مريحا. كان في الستين من عمره، طويل القامة، غليظ الجسم، أصلع الرأس، فاتح البشرة، وسيم القسمات. وكان أكبر ما يميزه جشأه المستمر الذي كان يفجره من جوفه المريض كقباع خنزير متخم، إضافة إلى امتعاض دائم كان يظهر على سحنته المتعبة كإنسان حكم عليه بالنظر إلى الشمس مدى الحياة.. وقد كان يزيده امتعاضا على امتعاضه الأصلي، رائحتنا الكريهة التي كانت تؤديه. فكان يعمد كلما دخل علينا إلى ملء أنفه دائما بأوراق النعناع، الشيء الذي جعله يصرف ميزانية معتبرة طوال هذين العقدين الذين قضاهما معنا في شراء هذا النبات الطيب. كان عاجزا عن فعل الخير، قاسيا بذيء اللسان فأطلقنا عليه ذلك اللقب الذي ناسبه كثيرا. وأطرف ذكرى احتفظنا بها عنه، هي تلك التي حدثت له مع صديقنا الزموري:

كان سي محمد الزموري ضابطا محبوبا من طرف أصدقائه، إذ كان كريما سموحا خفيف الروح. وكان يتميز بالسهو الكبير والنسيان المفرط، الشيء الذي جعله يعيش في تزممارت كثيرا من الطرائف التي لايمكن عدها في هذا الكتاب. وقد كان مرحاض زنزانته مسطحا على نقيض مراحيض جل الزنازين التي كانت مقعرة. فدأب على وضع إناء الماء مباشرة على الثقب الضيق للمرحاض، معتقدا أن ذلك سيخفف من وطأة الرائحة الكريهة، ويستطيع المرء أن يتخيل بسرعة ماذا يمكن أن يحدث لإنسان يقضي حاجته في الظلام المطبق وفوق ثقب ضيق..

فحدث ذات صباح أن جاء «حمار العودات» متأنقا مهندما وهو يستعد للسفر، فارتأى أن يساعد أصدقاءه إلى حين توقيع إجازته من طرف المدير، فأخذ أنبوب الماء وشرع في ملء أواني السجناء المكدسة في مدخل باب العنبر، فاحتك سرواله دون أن يشعر بإناء بلاستيكي أصفر.. وما هي إلا لحظة حتى سمعنا الحراس ينفجرون ضحكا على سروال حمو المكوي بعناية فائقة وهو يظهر ملطخا بالغائط من أسفله إلى حزامه. فلما علمنا بالخبر، سرت بيننا عدوى من الضحك الهستيري ونحن نتشفى من كل أعماقنا في ذلك الوغد. فجن جنونه وسط تلك العاصفة من الضحك، وأطلق العنان للسانه السليط وهو يبحث دون جدوى عن صاحب الإناء.. وبما أننا نفينا جميعا بعد وقت طويل من التساؤل والتقصي ملكية الإناء، تأكدنا ان صاحبه لن يكون إلا سي محمد الزموري الغارق دوما في سهوه العميق. فقصده «حمار العودات» وفتح باب زنزانته وسأله:

- أهذا إناؤك؟

فرد الزموري ببساطة أن نعم. فقال له الحارس وقد تحولت عيناه إلى جمرتين لاهبتين من شدة الغضب:

- أين كنت طوال هذا الوقت؟
- هنا.
- أنظر ماذا فعلت بي..

بصق الزموري في الأرض وقال لحمار العودات بهدوءه المعهود:

- بالصحة والراحة..

تضاعف ضحكنا ونحن نرى الحارس يؤخذ على حين غرة بهذا الجواب، فارتبك ولم يدر ماذا يفعل كي ينقذ ماء وجهه. فما كان منه إلا أن تجرد من ملابسه وبقي بتبان طويل فأطلق عليه الساعودي الذي كان يجيد اقتناص الألقاب المضحكة لقب «الكروسمان».

السرجان شاف (الرقيب الأول) أحمد بوزيان، الملقب بـ«بابا حمد» و«حفار القبور»

كنا نسميه في البداية بـ«كروك مور» أي حفار القبور، ثم أصبحنا نناديه بعد ذلك بـ«بابا

حمد « تأسيا بالحراس، ينحدر من ناحية مدينة بني مـلال، وهـو رجل أمـي مسن يتميز بنحافة مهولة وثرثرة متذمرة لا تهدأ مع نفسه ومعنا ومع الحـراس. لم يكن خبيثا ولا مضرا. ولكنه كان عاجزا عن القيام بأدنى مبادرة لصالحنا لأنه كان يخشى المدير خشيته من الموت. أحسن أعماله كانت تتمثل في مدنا من حين لحين بشيء من الماء مع ربط الاتصال بيننا في داخل العنبر. شكرته ذات مرة حين مدني بإناء زائد من الماء فقلت له:

- لله درك يا بابا حمد..

فاندهشت حين رأيته ينظر إلي بغيظ شديد وهو يندفع في ثرثرته المدمرة:

- كفاش؟ وايلي.. أنا ضربتك؟ إوا دير الخير فالمروك. وايلي ! ماديرخير ما يطرا باس.. وايلي..!

بقي معنا بابا حمد من أول يوم في تزممارت إلى آخره، وتوفي مباشرة بعد الإفراج عنا، وكأن حياته لم يعد لها طعم بعد انتهاء مهمته.

السرجان علي أمزيل
الملقب بـ«مولاي الطا» و«السر فر»

كان يشرف على الستين من عمره في نهاية حبسنا بتزممارت، صحراوي قصير القامة، داكن السمرة، متين البنية بسواعد ضخمة مفتولة ووجه غريب القسمات، كان يثير ضحك من يراه لأول مرة. فقد كان ذلك الوجه مليحا لولا أنف كبي يشبه أنف البهلوان تربع في وسطه على شكل أفقي فبعثر فيه انسجامه. سماه الحراس بـ« مولاي الطا » لأنه كان كثير الشبه بجنرال في الجيش يسمى مولاي الطاهر، فحذفت الهاء والراء لإبراز قصر الرجلين. وسميناه نحن « السر فر » إظهارا لخفته الكبيرة وحركاته المتوثبة. كان « السر فر » على ما به من توقد ذهن أميا بليدا وحراميا كبيرا مما جعله يكتسب عطف المدير بسرعة فجعل منه عينه وأذنه المدسوستين دائما بين الحراس. ورغم خلوه إطلاقا من أي مبدأ أو فضيلة فقد كانت علاقتنا به علاقة طيبة جدا. كان أساس ما يجمعنا به هو المصالح المتبادلة، فقد كنا نشكل بالنسبة له مصدرا نادرا للرزق، بينما كان يؤدي لنا هو في المقابل خدمات جليلة، وكـانـت مصيبة « السـر فـر » تكمن في ولعه بالقمار وشغفه بالنساء، فجعل ذلك منه مفلسا مزمنا. وقد استغللنا ذلك فيه خير استغلال. وما إن لوحنا له بالأوراق المالية ودعوناه إلى العمل معنا حتى استجاب لنا باندفاع أعمى ناسيا أنه الجاسوس الأول للمدير، فقال لنا ذات يوم:

- أنا مستعد أن آتيكم بكل ما ترغبون فيه إذا كان معكم المال الكافي، ولكن.. أعفوني من ربط الاتصال بذ ويكم لأن ذلك يعد «سياسة» والسياسة محرمة علينا نحن العسكر لأنها خطيرة جدا كما تعلمون..

غير أنـه لـم يكـن يـرى أي خطر في إدخال الإسمنت إلى المعتقل مع البطاريات والترانزيستورات والأدوية والمقويات.. وعلى ذكر الأدوية، فقد دأب مولاي الطا على ارتياد الصيدلية الوحيدة المتواجدة بقرية « الريش » مصحوبا بوصفاتنا المشبوهة المكتوبة على علب عود الثقاب وكواغيد الإسمنت وحاشيات الجرائد الوسخة الملتقطة من الدهليز. ولا نشك إطلاقا بأن الصيدلي توصل مع مرور الأيام إلى معرفة أصحاب تلك الوصفات. ولكنه أغمض عينيه موترا المحافظة على زبونه لمواظب بدلا من الوشاية الجبانة، وهو على ذلك مشكورا منا جميعا. وحدث ذات مرة ورفيقنا محمد الرايس، الذي أمضى بعد الإفراج عنا سنة إضافية با لسجن، يقضي ليلة عابرة في سجن سلا، إذا به سمع صوت سجين يناديه بلقب له لم يكن يعرفه إلا نزلاء تزممارت:

- إميق سميق؟ إميق سميق؟ ماذا تفعل هنا؟

التفت الرايس فإذا به وجها لوجه مع « السر فر » تعانق الرجلان وسأل كلاهما الآخر باستغراب عن سر وجوده في ذلك السجن.

فقال « السر فر » متنهد:

- مع الأسف الشديد يا صاحبي.. رحلت أيام السعد برحيلكم عن تزممارت.. فقد تأزمت أحوالي بعدكم ولم يعد لي المال الكافي لمسايرة ذلك المستوى المعيشي الذي نعمت به بفضلكم، فوقعت شيكات بدون رصيد، وها هو ذا صديقك مولاي الطا كما ترى..

السرجان موحا

كان واحدا من بين آخر الوافدين على السجن حين جيء به من الجنوب المغربي إثر إصابته بمرض مزمن في المعدة. ولا زلنا نذكر إلى اليوم نظرت عينيه الجاحظة وخطوته الوجلة وهو يجيل بصره بهلع شديد في الدهليز والزنازين يوم دخوله إلى العنبر لأول مرة. ولكن سرعان ما انسجمت تصرفاته مع تصرفات الحراس حتى أصبح يضاهيهم في كل شيء. كان في الخامسة والخمسين من عمره تقريبا يوم غادرنا السجن. وقد كان طويل القامة، داكن البشرة، مدمنا على الخمر والسيجارة مما جعل المدير يعينه سائقا ونديما له في بعض الأوقات، فاعتقد أن ذلك تشريف له على باقي زملاءه، فاستكبر واستعلى علينا وعليهم جميعا. حفظنا عنه ذكرى سيئة جدا أبانت عن قسوته وخبثه الكبيرين: جدث ذات ليلة أن سقط رفيقنا محمد لغالو من أعلى دكته وقد كان مشلولا شللا تاما، اللهم إلا من يده اليمنى التي كان يقوى على تحريكها بجهد جهيد. فشرعنا نخبط على الأبواب بكل قوانا ونصرخ ملء رئتينا مستنجدين بالحراس في تلك الساعة التي لم تكن قد جاوزت العاشرة. وما هي إلا لحظة حتى قدم السرجان موحا على رأس فريق مسلح من الجنود، وكانت تلك أول مرة في تاريخ تزممارت تفتح فيها علينا الأبواب ليلا، وما إن علم بالخبر حتى صاح فينا هائجا:

- أمن اجل سجين سقط من فوق دكته تحدثون كل هذه الفضيحة؟ أما كان لكم أن تنتظروا حتى يحين الصبح؟ لقد أزعجتموني وسوف أعاقبكم.

السرجان أحمد الملقب بـ«الفقيه» وبـ«أحمد الهيش» وبـ«بالي باه»

جاء إلى تزممارت في أواخر السبعينات وهو جندي بسيط، فلم تمض عليه إلا سنين معدودة حتى حرق كل المراحل فرقي إلى رتبة سرجان. كان رجلا مفرط الطول، ضخم الجثة، غليظ القسمات والطباع معا. وكان لا ينتهي أبدا من التجشؤ المسموع متأسيا برفيقه « حمار العودات ». وقد كان يعد واحدا من « مثقفي » الحراس نظرا لحفظه البيفائي للقرآن الكريم، غير أنه كان جاهلا به شكلا ومضمونا بدليل أنه قال ذات يوم بلهجته البدوية لـ « مايك سييرا » وهو يهم بضرب رفيق لنا:

- بالي باه.. بالي باه.. (بالي به) بمعنى: عليك به. فسميناه منذ ذلك اليوم ببالي باه، وبأحمد الهيش.

الضحايا

إذا كان لغالو وميمون قد توفيا في أواخر مقامنا في السجن على ذلك النحو الوحشي، فقد سبقهما إلى تلك الحفر الجيرية المنسية ما يزيد على خمسة وعشرين سجينا عانت غالبيتهم معاناة تجل بشاعتها عن الوصف. وقد كانت وفاة كل صديق لنا ضربة في الأعماق، إذ كانت تملؤنا مرارة ورعبا وتذكرنا بكل ما كان ينتظرنا من آلام ومحن. وفي حقيقة الأمر، فإن الموت في تزممارت كان عبارة عن لعبة يانصيب، يدير القدر عجلتها بكيفية اعتباطية من حين لآخر، فتختار من بين الأرقام الثمانية والخمسين رقما أو رقمين ليكونا كبش الفداء. لم يكن للأقوياء معنويا أو جسمانيا أي فضل على الضعفاء ذوي الأجسام النحيفة والمعنويات الهشة. فالقضاء كان إذا حم لا يعترف بمقياس أو بمنطق، بل كان في سعاره الأهوج يخبط خبط عشواء. يخطيء الضعيف مرة فيفلته، ويصيب الشديد مرات فيرديه. وكلما طرق بابا وخطف روحا تركنا نعيش ترقب من يساق إلى الموت وهو ينظر، شاعلا في أعماقنا المصدومة سؤالا ملحا حارقا:

- لمن ستكون النوبة في الزيارة القادمة؟

سؤال كان يجعلنا نعد العدة للرحيل بهاجس واحد:

ينبغي أن نواجه الموت بوجه مكشوف وعيوننا مغروسة في عينيه تتحداه وتحتقره حتى نرحل عن هذه الدنيا رحيل الكرام. أو لم يضرب لنا السابقون منا أروع الأمثلة في الصبر والعزة والشموخ؟

بدون عويل مات هـؤلاء في صمت مطبق وإهمال شامل من العالم كله.. بدون عويل أو شكوى أو توجع، مستسلمين لحكم القضاء راضين به، مطمئنين بأن عذابهم في الدنيا لن يذهب سدى، ومدركين بيقين المؤمنين الصادقين بأن البشر إذا عمى وصم فإن الله في عليائه يسمع ويرى. لقد مات كل واحد منهم موتة جاهلية لأن المسؤولين ذوي البدلات الفاخرة الأنيقة والأقمصة المضية المعطرة أرادوا لهم ذلك. فخططوا له سرا في المكاتب الفخمة المجهزة بالهواء المكيف، متيقنين بأن الجلاد في القمع سيبرع، وبأن الأرض في نهاية المطاف ستزدرد وتبلع. ولكن الله لم يكن بغافل عما كانوا يعملون. ونحن إذ نسوق في هذا المجال أمثلة حية للكيفية التي مات عليها بعض أصدقائنا، نريد أن نحيي ذكراهم ونحيي صمودهم ونظهر للمغاربة قاطبة ما كابده إخوانهم في الدين والإنسانية والوطن حتى يتذكروهم كلما نزلت بهم ملمة. فالذكرى وفاء اعتراف، والاعتراف تقدير وتخليد وتنديد بالمنكر كي لا يتكرر.

العربي أزيان
حكم بثلاث سنوات سجنا
وتوفي في 2 يناير 1980

توفي العربي أزيان بعد سنتين وأربعة أشهر من رحيل محمد السجعي، أحد أصدقاء فوجه الذي كان له شرف تدشين مسلسل الموت في العنبر الأول.

كان العربي يسكن في الزنزانة رقم 21 على يسار مدخل باب العنبر في الطرف الأقصى للدهليز. وقد كان شابا نحيفا مربوع القد، تتميز قسماته المليحة بشفتين رقيقتين تعلوهما عينان سوداوان وشعر فاحم. وقد كان ضحوكا بشوشا يقضي سحابة يومه في مداعبة جيرانه المباشرين الذين كانت تجمعه وإياهم علاقة ود واحترام.

وقد كان وهو يجتر طول وقته أجمل ذكرياته التي قضاها في الولايات المتحدة الأمريكية، يعطي الانطباع بأنه يعيش مصيره بلا مبالاة غافلاً عما كان يجري حوله في تزممارت. غير أنه كان في حقيقة أمره ذا حساسية لا متناهية يتأثر بها كثيرا لمعاناة أصدقائه المرضى ويتعاطف معهم بإرساله لهم قطعة من القماش أو كسرة من الخبز، وهو شيء كان يعتبر منتهى الجود والكرم في تزممارت.

في الخريف الذي سبق وفاته بدا لجيرانه في حالة مفزعة من الشحوب والنحافة. وما إن ابتدأ شهر دجمبر من سنة 1979، حتى سقط صريع حمى شديدة ترتبت عن نزيف مستمر من الدبر. كان البرد آنذاك حادا قارسا، فشرع يرتجف ارتجافا شديدا كانت تصطك له أسنانه بالليل والنهار اصطكاكا مخيفا. ولما قلت حيلته وانهارت قواه، أطلق صرخة نجدة إلى كل أصدقائه. إذ كان في حاجة ماسة إلى دفء، لم ينعم به أبدا رغم كل ما بذله جيرانه من جهد يائس. ولما استفحل أمره تطوع الملازم امبارك الطويل فأرسل له قميصه، وهو عمل بطولي كان يعد قيمة التضحية.

أما القبطان حشاد، فكان يرسل له من حين لآخر حبات من المضادات الحيوية ومثلها من « ألفتيل »، وهو مقوى كنا نعتقد أنه البلسم والدواء السحري لكل أدواء تزممارت. ولما أصبح المريض عاجزا عن الحركة، تطوع بن عيسى الراشدي بعد أن أخذ الإذن من الحراس، وذهب ليسكن مع صديقه بقصد مساعدته. ولكن مجهوداته ذهبت سدى، فلم يعد العربي يقوى حتى على رفع رأسه المتدلي دائما على صدره من شدة الوهن. فقال ذات ليلة لبن عيسى وهو يحاوره وبسمة عريضة مرسومة على شفتيه:

ـ إني أرى ما لا تراه يا عزيزي بن عيسى.. جمال رائع قدسي تغرق في سحره الروح فما تشبع ولا ترتوي.. آه.. ما أروع وما أبهى ما تشاهده عيناي !

فضحك ضحكة واهنة، أسلم بعدها الروح إلى بارئها وبسمته المعلقة على شفتيه تضيء فمه الجامد المفتر. صعق بن عيسى حينئذ وهو الذي لم يكن ينتظر أن يموت رفيقه بتلك السرعة، إضافة إلى أن تلك كانت أول مرة في حياته يجد نفسه معزولا بصحبة ميت في قبر بارد وفي ظلمات ثلاث. فنادانا في كبد الليل لينعي لنا موت العربي أزيان وليستأنس بأصواتنا من الرعب الجاثم حوله. هزتنا الصدمة في تلك الليلة العاتية، فانطلقنا نقرأ القرآن ترحما على روح فقيدنا الراحل إلى مطلع الفجر.

دفن العربي في الصمت واللامبالاة، بدون احترام لطقوس أو شعائر دينية، فلزمنا الحداد عليه أربعين يوما. وقد كان الحداد عندنا يتمثل في عدم الضحك أو المداعبة أو الغناء.

الديك الجيلالي
حكم بخمس سنوات سجنا
وتوفي في 15 شتمبر 1980

كان الجيلالي واحدا من أكبر السجناء سنا، فقد تخرج من أول فوج للمدرسة العسكرية لأهرمومو سنة 1956 وعمل بها مدربا للتلاميذ في علم ميكانيك السيارات، إضافة إلى أنه كان مسؤولا على مرأب المدرسة ومشرفا على جميع الإصلاحات التي كانت تجري فيه.

ينحدر الديك من مدينة آسفي حيث كان يعمل بها في مستهل شبابه بحارا. وقد كان رجلا متوسط القامة، تميز قسمات وجهه عيون رمادية وشعر فاحم غزير أملس، ولم يكن شيء في الدنيا أحب إليه من بيته وأولاده الستة، إذ كان رجلا جديا مستقيما وأبا مثاليا. وهذا بالذات ما شكل محنته الأساسية، لأنه لم يطق على فراقهم صبرا. وقد زاد الأمر استفحالا بالنسبة إليه لما رحلنا إلى تزممارت وانقطع الحبل نهائيا بينه وبينهم، رماه القدر في الزنزانة رقم 23 الواقعة في أقصى جنوب العنبر الأول، بحيث أنه لم يكن له جار على اليسار. وقد كان في غنى عن ذلك، لأنه كان معتصما بالصمت دائما، يفكر ليل نهار في أبنائه وما سيؤول إليه مصيرهم بعده.

سقط مريضا في سنة 1978 ولكنه تماثل نوعا ما إلى الشفاء بفضل حدب أصدقائه وتشجيعاتهم المتواصلة له. غير أن وفاة جاره العربي أزيان أثرت عليه كثيرا. فازداد غرقا في صمته وعزلته إلى أن سقط هذه المرة صريع مرض أفرغه نهائيا من البقية الباقية من طاقته. فقد تعطل الجزء الأكبر من جهازه الهضمي، ولم تعد له من شدة الوهن وفرط الهزال عضلات على مستوى البطن، فأصبح يشكو من حصر موجع مزمن. أدرك الجيلالي أن نهايته قد قربت، فظل يقضي وقته في تضرع مسموع كان يسأل الله فيه أن يعجل بخلاصه. ولم يقصر الحارس محمد الشربداوي (جيف) في هذا الظرف من جهد، لأنه كان بحق ملاكا من ملائكة الرحمة. إذ كان ينفحه بما استطاع من الدواء، ويؤثر بشخصيته القوية على المتشددين من الحراس ليأذنوا لجيران الجيلالي بالمرور عنده من أجل تنظيفه والتخفيف عنه. وهكذا تعاون كل من القبطان محمد غلول ومحمد المجاهد وعبد الرحمان صدقي على هذه المهمة النبيلة إلى النهاية. وقد حدث ذات مرة أن تطوعت للذهاب إلى زنزانة الجيلالي لإراحة أصدقائي الثلاثة، فلما فتح الحراس عليه الباب، رأيت مشهدا مروعا رسخت بشاعته في ذهني إلى الأبد. كان المسكين عبارة عن جثة مطروحة على أرضية الزنزانة العفنة، ترتعش أجزاؤها في كل الاتجاهات وكأنها كانت خاضعة لتيار كهربائي عنيف. وما أن أقبل الليل وأنا معه أواسيه وأنظفه حتى هجمت علينا جيوش لا قبل لنا بها من البق اللعين، كانت تزحف فوق جلودنا اليابسة كأمواج من إبر موجعة. ولكن الجيلالي لم يكن يحس بها بالمرة لأنه كان مشغولا عنها بما هو أفضع. ولما سألتهمستطاعي أنوجاعه أكد لي بأنه يشعر وكأن كل ذرة في جسمه تحترق احتراقا وأن الحل الأوحد هو أن يعجل الله بأخذ روحه-حاولت جهد مستطاعي أن أسري عنه بشتى الوسائل، لكن ذلك لم يجد فيه نفعا. ولكن عندما استدرجته إلى الحديث عن أبنائه، استغربت كثيرا وأنا ألا حظ أن آلامه بدأت تخف وأنه أصبح يحس بشيء من الارتياح، تكلم لي المسكين بمرارة عميقة عن فلذات كبده واحدا واحدا. فلما انتهى به الحديث إلى ذكر إحدى بناته، ضحك ضحكة حزينة فقال لي مداعبا:

ـ أو تدري أنني كنت أناديها بصوفيا لورين؟

ثم تحشرج صوته فجأة فقال لي وهو يشد على يدي متوسلا:

ـ أخي أحمد.. إني أعلم أن ساعتي قد دقت. فإذا كتب الله لك النجاة، فأرجوك أن تؤدي لي خدمة بسيطة جدا: اذهب عند زوجتي وأبنائي وسلم عليهم كثيرا، وقل لهم بأنني لم أندم في حياتي على شيء ندمي على أحد أبنائي الذي أعطيته اسما يحمله أحد جلادينا العتاة.. قل له: إن كنت تحب أباك فعلا وترعى له عهده فبدل ذاك الاسم بما هو أحسن.

يوما بعد ذلك التحق الجيلالي بجوار ربه. فقد دخل عليه المساعد مولاي علي (الفرناتشي) ذلك الصباح، وكان الوحيد الذي يجرؤ على فعل ذلك من بين الحراس، وكانت له طريقة خاصة لمعرفة ما إذا كان السجين قد توفي أم لا زال على قيد الحياة: إذ كان يرفع إحدى رجلي المحتضر إلى الهواء ثم يرخيها لتسقط على الأرض بقوة. فإذا توجع السجين، قال الحارس لأصحابه:

ـ مازال كيسبيري.. (لا زال يتنفس) ولكن ذلك الصباح خرج وهو يهز رأسه مؤكدا:

ـ صافي.. كروفا.. (أي مات).

عبد السلام الرابحي
حكم بثلاث سنوات سجنا
وتوفي في 17 مايو 1981

لما قدم الإخوة بوريكات إلى تزممارت، رحل المدير ثمانية سجناء من العنبر الثاني إلى العنبر الأول. بندورو، حايفي، عاشور، الرجالي، الشاوي، الفراوي، الدغوغي، والرابحي. فسكن هذا الأخير مع الفراوي في الزنزانة رقم 1 التي كان بن عيسى الراشدي قد غادرها لمساعد محمد لغالو في الزنزانة رقم 2.

ازداد عبد السلام في كنف أسرة فقيرة بأحد مداشر قبيلة أيت بوفراح الريفية. وبعد إتمامه الطور الأول من الدراسة الثانوية، التحق بسلاح الطيران لأنه لم يجد عنه بديلا مرضيا. كان شابا مديد القامة، أشهب الشعر، مليح القسمات. وقد كان يميزه طبع كريم يتجلى في طيبوبته الكبيرة وأدبه الجم. غير أن تزممارت أثرت فيه كثيرا فلم يفهم لمحنتها معنى ولا سببا.. فاعتصم بصمت كئيب مجترا أيام ذكرياته الحزينة. ولم يكن يقطع ذلك الصمت إلا لماما حين كان يتبادل مع جيرانه تحية الصباح أو حديثا بلا روح. غير أن معنوياته ارتفعت نسبيا حين جاء إلى العنبر الأول ولاحظ أن المصائب درجات، وأن جحيم هذا بنجومه الأربعة أخف وطأة من جحيم العنبر الثاني بنجومه الخمسة.. ولكنه سرعان ما سقط منذ أيامه الأولى صريع حمى قاتلة، أكلت لحمه ولحست عظامه وتركته هيكلا عظميا مشتعلا بالنار.

وحدث ذات صباح من تلك الأصباح التزممارتية البئيسة، أن نسي أحد الحراس السكارى إقفال باب زنزانة أحمد الرجالي، فخرج هذا إلى الدهليز مسرورا بالفرصة التي سنحت له لزيارة أصدقائه، ولما وصل إلى الزنزانة رقم 1 حيث كان يقيم الرابحي، بذل المريض جهدا كبيرا للذهاب إلى الباب للقاء صديقه والتحدث معه هنيهة من خلال النويفذة. ولكن ما أن بلغ نصف الطريق حتى أحس بعياء شديد، فرجع إلى الفراش سريعا وهو يحس بالدوار، فطلب من الرجالي بصوت متهدج أن يعود إليه ريثما يلتقط أنفاسه بعد لحظة. ولكن أنفاسه لم يكتب لها أن تلتقط لأنها خرجت من صدره إلى الأبد.. مات الرابحي بسرعة مذهلة بين يدي رفيقه الفراوي. فاندهش هذا واندهشنا معه وهو ينعي إلينا الخبر. تمنينا آنذاك من صميم قلوبنا لو أن لنا حظ الرابحي فنموت تلك الميتة الفجائية الرحيمة.

الراشدي بن عيسى
حكم عليه بثلاث سنوات سجنا
وتوفي في 17 رمضان 1983

ازداد بن عيسى سنة 1947 في خيمة بربرية ببادية مدينة تيفلت وسط أسرة فقيرة، فنشأ يتيم

الأم، وتكلفت بتربيته إحدى عماته بينما كان أبوه « الفقيه » البسيط يتنقل بين الدواوير المجاورة، مسترزقا ربه بتحفيظ الصغار ما تيسر من كتاب الله العزيز. وقد أخذ بن عيسى عن أبيه قسطا لا بأس به من القرآن الكريم، فكان من فضل ذلك أنه حفظنا جميعا سورة البقرة بكاملها في أول عهدنا بتزممارت. أرغمه الفقر أن ينقطع عن دراسته الثانوية، فالتحق بسلاح الطيران ليصبح بذلك أملا يغذي أحلام أسرته المعوزة. فرحل مع الراحلين إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وقضى بها في التدريب شهورا عديدة، ثم عاد منها برتبة رقيب وبذكريات جميلة. كان بن عيسى شابا محبوبا وسيما مربوع القد، يتميز بشعر رطب جميل استحق بفضله لقب « روكي » من أصحابه الأمريكان. وقد كان شعلة متقدة من الحيوية والمواهب والذكاء. فسخر كل ذلك لفائدة رفقائه في السجن غير متذمر ولا مقصر في حق أحد، فساهم بذلك في تحسين ظروف عيشنا المريرة. فقد كان خياطا وحدادا وإسكافيا وشاعرا ومغنيا ومقلدا وقصاصا ورساما. وقد أكد لنا بخصوص هذه الموهبة الأخيرة أنه استطاع مرة أن يزور ورقة مالية من فئة 10 دراهم، خدع بها بقال الحارة العجوز بسهولة كبيرة. وعلاوة على هذه المواهب المتعددة، كان بن عيسى طيبا مسرفا في الطيبوبة. إذ كان يبدو لنا في بعض الأحيان مغفلا متهورا وكأنه طفل كبير ترعرع جسمه ولم تزل سذاجته. فقد كان كثيرا ما يدفع المداعبة إلى حدها الأقصى معتقدا أن الناس كلهم سواسية في تقبل البسط والمزاح، الشيء الذي كان يتسبب له من حين لآخر في بعض المشادات الخفيفة.

ابتدأت مشاكله الصحية يوم استفزه أحد الجلادين العتاة، وهو الحارس الطاغية سعيد الملقب ب « مايك سييرا » وذلك حين سبه ذات مرة قائلا:

. هيا أسرع وحط صحنك على الأرض أيها الحمار»

فأجابه بن عيسى بسرعة من يود رد التحية بأحسن منها:

. والله ما عرفت في الدنيا حمارا أكبر من أبيك..

جن جنونه الطاغية الجبان، فاستعان بالحارس « الفرناتشي ودخلا عليه فأوسعاه ضربا بالهراوة إلى أن أغمي عليه. ولولا صياحنا واحتجاجنا ونحن نخبط بقوة على الأبواب لقتلاه. ثم بعد ذلك حكم عليه مايك سييرا بحرمانه من الماء والطعام أحد عشر يوما.. ولولا تضحية الملازم الطويل الذي كانت زنزانته مقابلة لزنزانة بن عيسى لمات هذا الأخير في الأيام الأولى من ضرب الحصار عليه.

كان الطويل يعمد إلى حبل طويل يربطه من أطرافه ويثبت فيه خرقا مبللة بالماء، مع أكياس صغيرة من الطعام، ثم يصعد فوق إناء الماء ليصل إلى السطر السفلي لثقوب الجدار المطلة على الدهليز، ويشرع في محاولات طويلة مضنية من أجل ربط الاتصال ببن عيسى في الجهة المقابلة. وقد كان الأمر يتطلب رمي الحبل مرارا وتكرارا حتى ينتهي بالسقوط على قضيب كان المحاصر يمده إليه من خلال أحد ثقوب زنزانته. عملية شاقة معقدة حقا. ولكنها كانت تغيث بن عيسى بشيء من الطعام وتسد جمرة من جمار عطشه بتمصيره لتلك الخرق القذرة المبللة في فمه. مرت عليه تلك المحنة الكبيرة تاركة في نفسه شرخا كبيرا سيما بعد أن تسببت له في شلل إحدى يديه. وسنحت له فرصة فعاشر الملازم محمد الزموري في الزنزانة رقم 12 شهورا طويلة. وقد كانت بين السجينين مودة كبيرة وتضامن عميق، خصوصا بعد أن مرضت عينا هذا فأصبح بصره كليلا، وشلت ذراع ذلك فأمست حركة يده عسيرة. فغذا كلاهما يحتاج لصاحبه ويكمله. غير أن التفتيش الرهيب الذي حدث في 13 يوليوز 1983 أرغم بن عيسى على العودة إلى زنزانته الأصلية، وكان ذلك أكره ما يكره نظرا لمقته الشديد للوحدة. ففرق على غير عادته في صمت كئيب. ثم أصيب بحمى شديدة استنزفت طاقته كليا وألزمته الفراش. فلم يعد يستطيع قضاء حاجته إلا في صحن كان الطويل يتكلف بتفريغه في مرحاضه كلما مر عنده..

وفي يوم السابع عشر من رمضان 1983، انطفأ بن عيسى في صمت وسكون دون أن نسمع له شكوى أو أنين، فخلف وراءه فراغا مهولا لم يستطع أحد أن يملأه. ولما أصبحت زنزانته فارغة، فوجئنا ذات مساء بالحراس وهم يفتحونها ثم يضعون فيها أشياء لم نتعرف عليها، فتوجه إلينا « مايك سييرا » قائلا بلهجة من يبشرنا بالفرح:

. وا.. المحابسية.كنتم تطالبون بتحسين أوضاعكم، فها هي ذي اليوم قد تحسنت. لقد جئنا لكم بكفن وناقلة للأموات. فمن مات منكم بعد اليوم فسيكون هذا الكفن من نصيبه.

جازاك الله شرا يا حفار القبور.

موحا بيطي
حكم بثلاث سنوات سجنا
وتوفي في مارس 1984

كان موحا شابا طويل القامة، أسود الشعر والعينين، يتميز وجهه بأنف أفطح كبير وشفتين غليظتين، الشيء الذي جعل أصدقاءه يلقبونه مداعبة ب « شلاكو».

ازداد في نواحي مدينة ميدلت، نشأ في أحضان أسرة معوزة فقيرة، وعندما عجز عن إتمام دراسته الثانوية، انخرط في سلاح الطيران. كان موحا رجلا لين الجانب سهل الطباع يأخذ الحياة كما هي بدون فلسفة أو تعقيد، الشيء الذي مكنه من نسج علاقة طيبة مع كل جيرانه المباشرين. وقد كان من سوء حظه أنه فقد أسنانه كلها في السنوات الأولى من قدومنا إلى السجن. فكان ذلك سببا رئيسيا في مرض جهازه الهضمي، فتدهورت صحته تدريجيا ثم سقط مريضا في نهاية سنة 1983. وبما أنه كان من ذلك النوع النادر من الرجال الذين لا يشتكون ولا يتوجعون، فقد قللنا من سقمه واعتبرناه عابرا. ولم نقف على حقيقة مأساته إلا بعد أن مر عنده القبطان غلول فوجده عبارة عن هيكل عظمي يتكلم بصوت من تعشى بأفراخ الحمام. فقد كانت رنته غليظة واثقة لا أثر فيها للضعف أو الاستسلام.. واتفق من سوء حظه أيضا أن مرضه هذا جاء في ظرف عسير كان العنبر الأول يعاني فيه من حصار شديد فرضه علينا أحد السجناء الذي لم يكن لغرابة الصدف سوى صديقه الحميم. فقد تمرد هذا السجين على الفوارق الاجتماعية التي أحدثها دخول المال إلى العنبر، وكانت فكرته التي أفحم بها الجميع كالتالي:

قبل أن تستطيع شرذمة منا ربط الاتصال مع أسرها، كنا جميعا سواسية أمام الموت نظرا لانعدام الصراع بيننا. ورغم شقائنا ومحنتنا فقد كنا ننعم في جحيمنا ذاك بشيء من الطمأنينة وكثير من المودة والتضامن. ولما دخل المال تبدل الحال، فكثرت الفوارق وحصل الشقاق، وتفاقم الصراع بين أقلية مسيطرة بمالها وأغلبية مسحوقة بعوزها. فهل من أوضح، إذن أن تعيش هذه الأغلبية على أعصابها متوجسة خائفة من زلة يقوم بها أحد « الأغنياء » فينكشف سره وتحل بنا الكارثة لنعاقب بعد ذلك جميعا على امتياز يتمتع به البعض بينما البعض الآخر لا يصله منه سوى الفتات؟ وبعبارة أوضح، هل من المنطق أن نكون سواسية في العقاب ولا نكون كذلك في المساعدة؟ الحل إذن هو أحد أمرين: إما أن يضحي الأغنياء فيقبلوا باقتسام كل ما يدخل علينا من مقويات ودواء بالتساوي، وإما سأدعو الحارس محمد الشريداوي بالابتعاد عنا وتركنا لمصيرنا كما كنا في السابق.

وقد كان من الممكن أن يكون هذا الخطاب جميلا ومنطقيا لو أنه كان يتوخى تحقيق الصالح العام حقا، ولكن الحقيقة كانت غير ذلك. فرفيقنا هذا الذي يمارس ضغطا عنيفا على « حشاد » بعدما أصبح هذا الأخير عاجزا على مواصلة مساعدته له سريا بالحجم الذي كان عليه من قبل. وسبب ذلك أن « حشاد » لما تمسك بعناده الشديد ورفضه رفضا باتا توسيع دائرة الاتصالات إلى أسر أخرى، مرة بالإقناع ومرارا بالمناورة، سقط في فخ المساومة حين فرضت عليه. وهكذا جمع حوله جوقة من المساومين الذين شددوا عليه الخناق فلم يرحموه. فعوض التنازل عن بعض الامتيازات والتحلي بقليل من الإيثار، واجههم بالوعود والتسويف والمراوغة وقد كانت تلك غلطته. فما كان من السجين إلا أن سارع بإنجاز تهديده، فاتصل بالحارس الشريداوي وحذره إن هو عاد إلى خدمة أحد منا وطلبه أن يتركنا وشأننا لنموت في أن وسلام.. ذعر هذا ولم يعد يقترب من أي سجين خوفا على نفسه وأهله، ولما استفحلت حالة « بيطي » الصحية وشارف الموت، اندفعنا بكيفية جماعية نتوسل إلى صديقنا أن يرفع حصاره عنا ولو مؤقتا حتى يتسنى للحارس الطيب إغاثة المريض بشيء من الدواء. فاستجاب لنا بعد وقت طويل من المفاوضات الشاقة العسيرة. والشيء الذي أثار إعجابنا وتعاطفنا مع المحتضر هو أنه بقي على مستوى عال من الأنفة وعزة النفس. فقد فوض أمره لله واستنكف بنخوة الصحراويين أن يتوسل لمن كان يعتبره صديقا. وفعلا، جاء محمد الشريداوي بعلبة من مقوى « ألفتيل ». وما أن تناوله موحا حتى تماثل للشفاء بعد أسبوعين ووقف على رجليه وكأن ذاك المقوي كان دواء سحريا مدهشا. ولكن عوض أن يأخذ موحا حذره، اندفع من شدة مجاعته يأكل كل ما كان يسقط في يده، فتدهورت صحته من جديد، ونحن ما زلنا في معمعة ذلك الحصار، فلم ينفع هذه المرة مع ذلك المساوم توسلا.

دخل المريض ثانية في احتضار بطيء رهيب، فواجه مصيره بشجاعة الأبطال وثبات الأولياء. مستنكفا كعادته عن أي طلب أو استجداء. وقد أبلى معه جاره الأيسر، القبطان غلول. بلاء حسنا إلى انطفأ وهو شريف النفس في عز ربيع 1984.

الملازم التيجاني
حكم بخمس سنوات سجنا
وتوفي يوم 26 غشت 1984

ازداد التيجاني بمدينة خنيفرة، قلب الأطلس النابض، سنة 1943، وفقد أباه وهو لا زال بعد طفلا غريرا. وككثير من أترابه في تلك المرحلة البئيسة، كان الجيش يمثل بالنسبة إليه ملاذا آمنا من مستقبل لم يكن ينذر إلا بالأسوأ. فانقطع عن

دراسته ودخل إلى مدرسة أهرمومو العسكرية حيث تخرج منها ضابط صف. وبعد سنوات من ذلك، خاض مباراة الدخول إلى الأكاديمية العسكرية بمكناس فتخرج منها ضابطا برتبة مرشح.

كان التيجاني شابا قصير القامة، نحيفا ضعيف البنية، يميزه شعر فاحم وعيون شديدة السواد، وقد كانت شفتاه الرقيقتان وأنفه الدقيق يبرزون طبعه الجدي الميال إلى الوحدة والانزواء. وقد كان على انطوائه إنسانا خدوما مهذبا مستقيما في كل تصرفاته ومعاملاته. رمت الأقدار بهذا الضابط المثالي في الزنزانة رقم 6. وكما كان منتظرا منه، غرق في صمت عميق لم يكن يخرج منه إلا ليحادث من كان يأنس منهم جدا وعزوفا عن المزاح والمداعبة. ومنذ السنين الأولى تجلت هشاشة جهازه الهضمي، فأخذ يشعر بآلام حادة في المعدة لم تكن لتزيد مع الأيام إلا تفاقما بعد أن أبتلي بنزيف مستمر من دبره. غير أن ذلك لم يمنعه من تلبية نداء ضميره والذهاب عند محمد لغالو المشلول بهدف مساعدته. وفي بداية 1984، أصيب بحمى فتاكة، فصفق بيده ذات صباح وطلب منا لحظة صمت ثم شرع يودعنا واحدا واحدا بعد أن أخبرنا بأنه أحس باقتراب ساعته. كان التيجاني في حياته رجلا يحب النظافة إلى حد الهوس. وقد راعته تلك الحالة المزرية من الوسخ التي مات فيها أصدقاؤه. وفعلا، له نفسه أن يضرب عن الطعام حتى يتفادى قضاء حاجته في فراشه فيموت بذلك نظيفا من جهة، ويريح أصدقاءه من جهة أخرى. وفعلا، دخل منذ أول شهر غشت في إضراب تام عن الطعام. وما إن اكتمل الشهر حتى فقد عقله وجف جلده ثم التصق بعظامه التصاقا مهولا. فغرق في هذيان متواصل كان يحترق فيه عطشا بالليل فينادي على الماء دون أن يجد من يسعفه به. فتوسلنا إلى الحراس كثيرا كما هي العادة ليسمحوا لنا بالمرور عنده. فهب لمساعدته عبدالكريم الساعودي الذي كانت تربطه به علاقة طيبة. فعمل كل ما في طاقته للتخفيف عنه، وشرع ينظفه ويسقيه ويمده بطعام كان يدقه له بجزء من هراوة مكنسة في كوب من البلاستيك ليسهل عليه بلعه بعد أن أصبح عاجزا عن المضغ. ولما وصل إلى مرحلة الاحتضار، تلك المرحلة المفجعة التي كان يمر منها كل مرشح للموت في تزممارت، أذن الحراس للساعودي، ساكن الزنزانة رقم 9 أو « مسي تسعود كما دأب الفرناتشي أن ينادي عليه » أن يمر عنده. ولما تجاوزته الأحداث، تطوعت لمساعدته بمعية أحمد الرجالي، فصرنا نتناوب على المريض لنقتسم المشقة.

وحدث ذات مرة وأنا مع الساعودي في زنزانة المريض ننظفه ونداوي جراحه بمبيد الحشرات د. د. ت، إذا بالحارس الخبيث (السلك) يدخل إلى العنبر على حين غفلة منا ويطلب من الحراس أن يشرعوا في تفتيشنا على الفور. صعقنا ونحن نسقط في الفخ، فقد كان باب زنزانة التيجاني مقفلا علينا ولم يكن بإمكاننا الرجوع سريعا إلى مكانينا لإخفاء حوائجنا البئيسة التي كان أنفس ما فيها جهاز ترنزيستور كنت قد تركته مدسوسا في المخدة. وبينما نحن في ذعرنا ذاك نضرب يدا بيد ونتلاوم على عدم أخذنا ما يكفي من الاحتياطيات، إذا بالتيجاني الذي كان فاقدا لعقله وغارقا في هذيانه، يستعيد وعيه فجأة ويصرخ فينا غاضبا: أيها الأنذال.. هل جئتم لمساعدتي أم أتيتم لكسر رأسي بشكواكم التي لا تنتهي؟ إني أطردكم من زنزانتي رسميا.. هيا أخرجوا حالا ولا ترجعوا عندي أبدا..

ورغم ذلك الظرف العصيب، فلم نستطع منع أنفسنا من الضحك على ذلك الموقف الغريب. فأنجانا الله من ذلك التفتيش بعد أن عدل «السلك» في آخر لحظة عن رأيه، وكأنه في قرارة نفسه لم يكن يريد سوى زرع الرعب فينا ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

وذات زوال بينما الساعودي يستعد للمرور عند التيجاني وفي يده كوب من العدس المدقوق، إذا بالحارس « بوكبش » يتصدى له بعد أن خامره شك في حبات عدس كانت طافية فوق سطحه، فسأله وابتسامة خبيثة ترتسم على شفتيه كابتسامة الشرطي حين يضبط مهربيا في حالة تلبس:

ـ ما ذا وضعت في هذا الكوب؟

ـ لا شيء يا « شاف »، إنه مجرد طعام سأعطيه للمريض لعله يسد به رمقه.

ـ أهاه؟ لا سيء غير الطعام؟

ـ طبعا لا شيء غير الطعام..

انتزع بوكبش الكوب بعنف من يد الساعودي وغمس فيه أصبعين غليظتين وسختين، ثم انطلق يصرخ هائجا وكأنه اكتشف جريمة نكراء:

الـدواء... الـدواء.. لقد ضبطت عنده الدواء..

ثم التفت بعيون جاحظة نحو الساعودي الذي فغر فاه دهشة وسأله مهددا:

أعطني اسمطني اسم الشخص الذي يمدكم بالدواء.. على أية حال، فأنا الآن أعرف « صاحب دعوتي»..

نادى بوكبش على الحارس « بابا أحمد » ليشهده على ذلك، ثم صفق الباب على المريض وأمر الساعودي أن يرجع إلى زنزانته. في مثل تلك الظروف، كنا نتجرد من كرامتنا كليا وننـدفع في توسل طويل لأولئك الأوغاد لعلهم يلينون فيأذنون لنا بالمرور عند المرضى من أصحابنا. لقد كنا نعلم علم اليقين أن كل مريض منا كان إذا ما عجز عن الحركة فسوف يشرع في دفع فاتورة الموت البطيء بالجملة والتقسيط، وأنه لا أمل بذلك في شفائه ولو اجتمع عليه أطباء الثقلين. لكن رغم ذلك كانت الإنسانية المعذبة في أعماقنا تدفعنا أن نبقى بجنبهم لنؤنس وحدتهم ونطرد وحشتهم ولو بكوب ماء أو كلمة مواسية. اندفعنا إذن نتوسل جميعا إلى راعي الغنم الذي جعلته الظروف علينا راعيا لعلنا نقنعه بأننا لا نملك دواء وأنه لا حاجة له بالتالي إلى الوشاية بنا إلى المدير كي يزيد في قهرنا. فاستجاب لنا بعد استعلاء وغطرسة، وعلمنا فيما بعد أن هذا الحدث كان سببا في تحول طرأ على تصرفه. فقد أوحى إليه ما أوحى بعدما فتح عينيه على حقيقة عرف منها الكثير لما شارك بحماس في تفتيش 82.

وفي اليوم الموالي ظل التيجاني يحترق عطشا وينادي على الماء نداء يقطع من لوعته نياط الأكباد، ولكن بوكبش أبى أن يفتح عليه الباب، فترك عطشه يتأجج ولسان حاله يطالبنا بمزيد من الذل والتوسل كي يستشعر أهميته وينتشي بنفوذه.. ولولا وجود الحارس الطيب محمد الشريداوي بيننا في اليوم الموالي لكان التيجاني قد قضى نحبه يومئذ من شدة العطش.

وذات صباح، سمعنا صوتا ضعيفا واهنا يأتي من الزنزانة رقم 6 وهو يدمدم لحنا حزينا شجيا.. لقد كان التيجاني يغني. نعم، شرع يغني مقطعا من أغنية لمحمد عبد الوهاب بعد أن أحرقت الحمى ما تبقى من وعيه وجعلت لا وعيه يستعجل نهايته. « اجري. إجري. إجري. وديني وصلني. يبقى حبيب الروح مستاني.. «

وذات صباح حزين، رجع الساعودي متعبا محطما إلى زنزانته بعدما قضى ليلة ليلاء مع التيجاني، فعوضته مع الرجالي بعد توسل طويل للراعي بوكبش. وفي الزوال، طلبت من هذا الأخير أن يبقي الباب علينا مفتوحا ريثما ينتهي هو و« بابا أحمد » من تفريق الطعام على السجناء. فقد كانت الحرارة مفرطة، وكنا نختنق من شدة الرائحة النتنة المنبعثة من المرحاض ومن هياكلنا العظمية الوسخة، إضافة إلى أننا كنا قد لاحظنا بأن المريض قد بدأ يغرغر ويخرج من جانب فمه تلك الرغوة البيضاء التي تنذر باقتراب خروج الروح من الجسد. وما أن فرغ بوكبش من عمله حتى هرع إلينا وقال لنا مستعجلا:

ـ صافي؟

ـ صافي ماذا؟ هل مات؟

ـ قلت له بمرارة وأن أهز رأسي مستنكرا:

ـ لا لم يمت بعد، إنه لا زال يغرغر..

ـ هيا أسرع !

أجبته وأنا أحس بالدم يغلي في رأسي من شدة الاستنكار:

ـ أواه! أتريدني أن أجهز عليه بنفسي؟

فما كان جوابه إلا أن صفق علينا الباب بعنف وأقفله ثم خرج وهو يزمجر بسباب بذيء. كان بوكبش يستعجل موت التيجاني حتى يتسنى له دفنه في تلك الساعة ويضمن بذلك قيلولة هادئة.

وفعلا، ما أن سمعناه يصفق باب الساحة الخارجية للسجن، حتى زهقت روح المحتضر المسكين بعد انتفاضة متشنجة وشخير خرج من حنجرته كشخير الخروف المذبوح. استحال العنبر فجأة إلى خلية من النحل. فقد تعالت من الزنازين أصوات الأصدقاء تتلو آيات من ذكر الله العزيز ترحما على روح الفقيد، وشرعت أنا مع الرجالي في محاولة لنقل جثة رفيقنا الراحل من أرضية الزنزانة لوضعها على الدكة طمعا في تنظيفها جهد المستطاع بما كان متوفرا لنا من ماء. وفي المحاولة الأولى، وبينما نحن على وشك إنجاز العملية، غلبنا ثقل الجثة، فانهرنا جميعا ليسقط الميت فوق شبه الأموات بفرقعة ثلاثة أكياس من الإسمنت وهي تلقى على الأرض. ولم نفلح في تسجيته على الدكة إلا في المحاولة الثانية. ولما جردناه من كل أسماله الممزقة المبللة، بدا لنا هيكله العظمي وكأنه محروق بسلاح « النبالم ».

شهورا بعد الإفراج عني، ذهبت إلى مدينة خنيفرة أبحث عن أسرته لأنجز وعدا كنت قد واعدته به. فلما اهتديت إلى المنزل، وجدت والدته قد ذهبت إلى الحمام. فدلني أحدهم على أخ له قيل لي بأنه يشتغل في الدرك ثم طرد منه. وما أن أخبرته بالواقعة حتى انفجر باكيا ثم قال لي ملحا متوسلا وهو يمسح دموعه:

ـ أرجوك ألا تخبر أمه بما حدث، لأنك إن فعلت فسوف تحطمها تحطيما.. دعها بالله عليك تعيش على وهم لقياه حتى يقضي الله أمرا كان مفعولا.

إن كل ما حكيته من الوفيات السالفة عشته طبعا وعاينت جله في العنبر الأول. أما حكاية الأرواح التي أزهقت في العنبر الثاني، فهي رواية رهيبة نقلتها عن صديقي ورفيقي في الفوج عبد العزيز الداودي الذي كان واحدا من بين الستة الناجين بأعجوبة من ذلك العنبر المروع...

على مجمل المصالح الاقتصادية والاجتماعية لتجار ايبقوين، بعدما الحق بهم الوضع خسائر طائلة، مما أجج حالة السخط والتذمر في صفوف كل أبناء القبيلة المغدورة، فكانت ردة فعلها الطبيعي، والمشروعة، هو الدفاع عن النفس، فقررت اعتراض سبيل المراكب والسفن التجارية الأوروبية العابرة بمحاذاة سواحل بلاد الريف، ليس بهدف القرصنة في حد ذاته، ولكن فقط من اجل الضغط على سلطات البلدان التي يحمل جنسيتها أولئك التجار الذين سلبوهم حقوقهم التجارية وغدروا بهم وأمعنوا في استفزازهم وتحقيرهم.

هذا وبعدما تعددت أعمال «القرصنة» التي أبدع ريفيو ايبقوين في تنشيطها، كثرت الشكايات الأوروبية من تأثيراتها، فبدأت الدول المتضررة في مراسلة السلطان العلوي عبد العزيز، الذي كان قد تولى عرش المغرب حديثا، وقام بإرسال «حملة تأديبية» لقبيلة ايبقوين أمر عليها ابن عمه عبد السلام الامراني المعروف عند الريفيين ب «بوثامنت»، لكن بوثامنت مسكين سرعان ما انهزم بحملته الغازية بعتادها البدائي، التي منيت بخسائر ثقيلة، بسبب ما كان بحوزة ايبقوين من أسلحة حديثة ومتطورة، لم يكن المخزن العلوي العزيزي قد سمع بها بعد، بالإضافة لدفاع أيبقوين عن قضيتهم العادلة، بينما بوثامنت وابن عمه السلطان العلوي كانا يدافعان عن مصالحهم أمام الأوروبيين.. لهذا انتصر أمازيغ الريف وانهزم سلطان فاس.. فما كان منه، بعد هذه الهزيمة النكراء التي مرغت هيبة المخزن في تراب الريف الحر، أبت كبرياء السلطان المغربي عبد العزيز العلوي إلا أن ينتقم لشرف جيشه بحملة تأديبية أخرى كانت من الفظاعة بمكان، أعيد هنا تركيب بعض فصولها كما يلي:

بوشتى البغدادي.. يبيد ايبقوين بأمر من ملك المغرب

وصلت إلى الريف الحملة المخزنية العزيزية بقيادة «أشرس حيوان في المغرب» وخادم أعتاب العرش العلوي الشريف، المجرم بوشتى البغدادي، في شهر يناير 1898م، عسكرت المحلة المخزنية في ضواحي أجذير آيث واياغر، حيث شرع في وضع الخطط للإيقاع بالقبيلة «العاصية» التي سرعان ما تيقن باستحالة هزمها عسكريا، بسبب قوة إيمانها بعدالة قضيتها، وبسبب وعورة تضاريسها، ولحداثة الأسلحة التي يملكها ساكنتها بالمقارنة مع ما لدى«رجال» المخزن.. لهذا وفي انتظار تعزيز قوة حملته بإمدادات أخرى، فضل اللجوء إلى الحيلة والخديعة كأسلوب مخزني ناجح ليحقق هدفه، فتم الاتفاق بين البغدادي ورديفه أبو بكر بن الشريف، ابن عم السلطان، وكبار قادة جيش المخزن على تحرير رسالة تمويهية باسم السلطان موجهة لسكان القبيلة، يدعون فيها بأن السلطان يخبرهم فيها بكون الهدف من الحملة ليس الانتقام منهم، ولكن فقط لفتح باب الحوار والتفاوض حول المشاكل العالقة بين ايبقوين ونظرائهم التجار الأوروبيين، كما «دعاهم» لتقديم الطاعة للسلطان، وقد تليت الرسالة السلطانية في سوق رحد ن رواضي (الذي كان بمثابة منطقة تجارية حرة)، وفي الرسالة منح البغدادي باسم السلطان مهلة ثمانية أيام لايبقوين للتجاوب مع فحوى الرسالة «المولوية» والبدء في المفاوضات، ولكن، وقبل انصرام الأجل المعلن تحقق للمجرم البغدادي مراده الحقيقي- أي ربح الوقت- إذ توصل بتعزيزات عسكرية معتبرة(من أمناء طنجة فيطاوين وفاس خاصة) عمد على إثرها إلى محاصرة القبيلة المستهدفة بالانتقام المخزني، الأمر الذي دفع بالعديد من أعيانها للخروج مبكرا عن طريق البحر،[2] بحثا عن دعم خارجي وبينما فضل آخرون البقاء والمواجهة، في حين انطلت الحيلة المخزنية على بعضهم فالتحق بمعسكر المخزن المرابط في أجذير من اجل التفاوض حقنا لدماء الطرفين، وبينما هم وسط خيمة البغدادي الخاصة، بعدما جردهم من أسلحتهم، أطلق عليهم النار جماعة وهم يؤدون صلاة المغرب، فكان أن قتل منهم خمسة عشر شخصا، وأسر ما يزيد على أربعمائة واثنين آخرين 402، وقد اقتادهم جميعا إلى سجن الصويرة الذي بناه الملك العلوي الآخر محمد الثالث، وهناك مات معظمهم، في قصبة شبيهة بمعتقل تازمامارت، او الحديقة الخلفية للملك الحسن الثاني، كما سمتها السيدة فاطيمة اوفقير في كتابها «السجينة»..

وعلى أثر هذه الأحداث العصيبة، غادر العديد من سكان القبيلة أراضيهم وتشتتوا خارجها في القبائل المجاورة والبعيدة، كما في داخل المغرب وخارجه، ومنهم من فضل اللجوء إلى الجزائر التي كانت تحت حكم الاستعمار الفرنسي، وذلك على متن سفينة فرنسية[3] تم إجلائهم بواسطتها بعدما تمكن من جلبها بعض أعيان القبيلة الذين نجحوا في مغادرتها قبيل بدا الحملة، وقد أقلت السفينة راكبيها من لاجئي ايبقوين إلى ميناء وهران بالجزائر، وهناك استقروا لعدة أشهر قبل أن تقتطع لهم سلطات الاستعمار الفرنسي منطقة على ضفاف واد غيس[4] بين المغرب والجزائر، وهي المنطقة المعروفة اليوم بمرسى بن مهيدي بالجزائر، أي المدينة المقابلة والملاصقة اليوم لمدينة السعيدية[5]..

بوشتى البغدادي.. النهاية المستحقة..

في عهد الملك المغربي الراحل، محمد الخامس، قصد «خادم الأعتاب الشريفة» المجرم بوشتى البغدادي الديوان الملكي بالرباط ليجدد الولاء والطاعة لوريث سيده السلطان المخلوع عبد العزيز، ولما انتبه بعض الريفيين لوجوده هناك بينهم بالعاصمة المغربية الرباط، أوثقوه وصبوا عليه البنزين وأشعلوا فيه النار، وهو حي يرزق، في ساحة «المشور السعيد»، وحدث الأمر أمام مرأى ومسمع «حجاج حفل الولاء»، وبلغ صراخ البغدادي إلى مسامع وريث عرش العلويين محمد الخامس الذي خرج من قصره شخصيا لإنقاذ خادم عمه عبد العزيز، ولكنه لم يفلح في ذلك..لان حكم الشعب الريفي المظلوم كان قد صدر ونفذ.. انتهى.



أوثق بعض الريفيين بوشتى البغدادي وصبوا عليه البنزين وأشعلوا فيه النار، وهو حي يرزق، في ساحة «المشور السعيد»

هوامش :

(1) مريتش كلمة امازيغة، من أصل أشمرار وأشملال، أي البيضاء، حرف نطقها في البداية الاسبان فنطقوها مليلة، وعنهم أخذها العرب وحكام دولة «ايكس ليبان»، فحرفوها بدورهم وكعادتهم من الاسبانية لقرشيتهم فسموها مليلة.

×(2) منهم:محمد بورجيلة، علي اللوه، مسعود؟ اتجهوا من بادس إلى تطوان، حيث نسقوا هناك مع علال العبدي نائب القنصل الفرنسي بطنجة، الذي سهل مامورية إنقاذ العديد من الأسر البقيوية على متن السفينة الفرنسية.

×(3) يقال أنها بارجة حربية استقدمت من طنجة، والبارجة تسمى أيضا الفرقاطة، وقد حرف ريفيو ابقوين نطقها فاصبحت باركاطا، أي فارقاطا، من هنا جاء تاريخ الحادثة عندهم باسم «اسوكاس ميغ تشين ابقوين».

×(4) و(5):، السعيدية، اسمها الحقيقي اعكروذ قبل أن تحرفها سياسة التعريب الجهنمية إلى السعيدية، كما أن اسم الوادي الذي يفصلها عن مدينة مرسى بن مهيدي يحمل اسم أغزا غيس، قبل أن تحرف بدوره إلى واد كيس.. في خرق سافر للاتفاقيات والعهود الدولية الداعية للحفاظ على الطوبونوميا، أي اسماي الأماكن الجغرافية بلغة وثقافة أصحابها الأصلية، بلا تحريف حفاظا على الذاكرة الإنسانية المشتركة، وهي الاتفاقيات التي وقعتها الدولة المغربية، ولم تنفذها في ما اعتبره استخفاف بالشرعية الدولية والقيم الإنسانية المشتركة، مما يستوجب بالتالي طرح سؤال عن مدى جدية الهيئات الدولية في فرض التزام الدول الأعضاء فيها بما تلتزم به دوليا، وضرورة فرض عقوبات على الأنظمة المستهترة بها.

× بعض المصادر: كتاب: «الريف بين القصر، جيش التحرير وحزب الاستقلال» لمؤلفه، الأستاذ مصطفى أعراب، كتاب: «دراسات في تاريخ المغرب» لمؤلفه جرمان عياش، كتاب: «الريف قبل الحماية» لمؤلفه، الأستاذ عبد الرحمان الطيبي.

تبدو المعلوما ت شديدة الشحة في ما يتعلق بحياة «إبن عزوز»، وهو ما أسفر عن تضارب في تحديد هوية هذا الشخص الذي ترجح بعض المصادر نسبته إلى إحدى الزوايا في الجنوب الجزائري، بينما تذهب بعض المصادر إلى أنه هو عبد الله ابن عزوز القرشي المعروف لدى العامة بسيدي بلة المتوفى بمراكش في آواخر العقد الثالث عشر.

في رسالة هذا العبد الضعيف إلى السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمان، لا يتردد الكاتب في دعوته له للإجتهاد في محو المغاربة من الوجود في سبيل تأسيس الجيش المغربي.

والرسالة هذه توجد مخطوطة بأرشيفات الخزانة الوطنية تحت رقم D 1623

رسالة العبد الضعيف إلى السلطان الأعظم الشريف

● ابن عزوز

(...) أما بعد، فلا شك أن غرضك السديد، وتدبيرك المفيد، تعلق بالعسكر وأراد جمع الجيش الأكبر، مع علم سيدنا أيده الله، أن العسكر يحتاج إلى التهيؤ لما لابد منه، فحينئذ يقبض ويجمع على الهيئة المخصوصة له، والقانون الذي على مداره. وها أنا أرتب لك ذلك في هذه الرسالة، وأرجوا الفوز يوم القيامة بشفاعة جدك صاحب العمامة (ص) عدد الرياح الدارية والأمطار النازلة. ولنفصل له أربعة فصول، الأول في ذكر التهيؤ له، والثاني في كيفية جمعه، وكيف يجمع من المداين والقرى والبوادي، والثالث في كيفية تهيئه وسفره لقتال العدو ووصف القتال، والرابع أذكر فيه توبيخ بعض أمراء الحوز وبعض أمراء الجند، وأذكر فيه من يليق أن يتولى أمر العسكر حال جمعه وسفره، وتهيئه لقتال العدو إذا وجد، وتوفرت فيه الشروط الآتية، فأقول والله الموفق للصواب:

اعلم أيدك الله بالنصر المكين والفتح المبين أنك إذا عزمت على ذلك، وتوكلت على الله وفوضت جميع أمورك إليه، فابعث إلى بلاد النصارى يأتونك بستمائة من المدافع المعلومة، ومائتين وخمسين ألفا من المكاحل المعلومة للعسكر المخالفة لمكاحلكم هذه، وعشرة آلاف مكحلة ذا الجعبتين، ومثلها في العدد من الكوابيس، وأربعمائة كريطة، مائة منها على صورة الصهاريج تجلب بالماء وتغطى، وفي جنبي كل واحدة منها مصامير من النحاس الأحمر على هيئة الثدي يمص العسكر منها الماء مصا ولا يخرج الماء منها إلا بالمص، ومائة منها تجعل فيها الأثقال من الرصاص والكور الرقيق والشر شم لكي لا تتألم الدواب بهذه الأشياء إن حملت على ظهورها، ومائة منها تعد لحمل المجاريح والموتى، ومائة منها لحمل أواني الأكل والشرب والطبخ وقلل السمن، وغير ذلك مما يليق حمله فيها. وكراريط المدافع أيضا لابد منها. وابعث نصرك الله إلى بلاد النصارى يأتونك بنحو إثني عشر سفينة، موسوقة بالشر شم والكور والدبل والزرزمان والبنسينة الكبيرة، وجميع ما يحتاج إليه المدفع وإن زادوك البارود فحسن. وهذا معضم ما تحتاجه من بلاد النصارى، وأما ما تحتاجه من بلاد المسلمين، فهو على قسمين. قسم يختص به أهل المدائن والقرى واليهود، وقسم يختص به أهل البادية. فالذي يختص به أهل المدائن والقرى أن تأمر نصرك الله الخياطين من كل مدينة كبيرة، أو قرية صغيرة، أن يشتغلوا بخياطة ثياب العسكر على صورتها المخصوصة بها مدة من ستة أشهر فأكثر، مر نصرك الله الحدادين أن يصنعوا نحو خمسة عشر ألف طنجير، كل طنجير يحمل ما تأكل أربعين رجل مما يطبخ للعسكر، ولا مفهوم لهذا العدد، ومثل هذا العدد من القصاع، وأما قصاع العود فلا حاجة للعسكر بها لأن الشمس تكسرها والانتقال من موضع إلى موضع يعسر بها. ومر نصرك الله الجزارين أن يجمعوا من جلود البقر ما يكفي العسكر من الأنعلة المعدة للسفر المخالفة لأنعلة الحضر. ومر نصرك الله البارود يين أين ما كانوا أن يجمعوا البارود ويحفظوه غاية، ولا يبيعونه إلا للعسكر لا لغيره ولا يتصرف فيه إلا العسكر، وهو أعظم ما يحتاج إليه العسكر حال التعلم والقتال، وهو رفيق من لا رفيق له ويجتهد في خدمته فوق العادة. ومر نصرك الله أهل ديار الصابون أن يعطوا للعسكر قدرا معلوما لغسل لثياب.). نصرك الله الجند أن يشتغل بخياطة الفساطيط وهي الخزاين بهذه اللغة المغربية حتى يحضر لك منها نحو ثلاثيين ألفا، ثلاثمائة خضرا وهو شرط لا بد منه، وبقيتها على هذه الصورة البيضا المعلومة عند الناس، كل فسطاط يكون به خمسة وعشرون رجلا (...).

والذي يختص به أهل البادية أن تأمر نصرك الله كل قبيلة من قبايل جميع أرض المغرب، أن تجمع من الزرع للعسكر قدرا معلوما على رأس كل شهر، ولا تزال القبايل على تلك الحالة من جمع الزرع حتى تمتلأ جميع الأهرية مواضع خزن الزرع المعلومة، ما كان ببلاد مصر، وتحرث القبايل أيضا شهرا كاملا للعسكر ثم تحرث بعده لنفسها.). إذا سخطت الله على بعض القبايل وضفرت بها فلا تسجن رؤساءها سجنا حسيا، وإنما تسجنهم سجنا معنويا، وهو أن تأمرهم يجمعون من الزرع ما خرج عن العادة، ومن السمن للعسكر ما فوق النهاية، حتى يتحقق عندك بالدلايل الواضحة والأخبار اليقينية، والمشاهدة البصرية أنه لم يبق للرجل إلا ما يأكل مع زوجته وأولاده الصغار المدة المعلومة، وهي السنة الكاملة دون من بلغ من الأولاد ومن شب ولم يتزوج، فإنك تأخذ الجميع وتدفعه إلى العسكر (..)..

ومرهم نصرك الله بجمع الغنم والبقر والدجاج والإتيان بذلك إلى العسكر في كل شهر ما يضر بهم ضررا لا يودي إلى الضج والنفور بعد أن يعطوا من القناطر ما يعجزون عنه إلا بالتعب والمشقة العظيمة، لكونهم عصوا الله ورسوله وسعوا في الأرض فسادا، وأنت نصرك الله أعلم الناس بمعنى الآية، وهو قوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا إلى آخر الآية. والحاصل أنهم لا يزالون على تلك الحالة المستمرة عليهم سنة بعد سنة، وشهرا بعد شهر ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة، إلى أن يظهر منهم العجز العظيم بحيث يشتغل كل واحد منهم بنفسه وبما يستره وعرضه من جهتك، فلا يدبر أحد رأيا لأحد، ولا يهم الرجل ما حل بصاحبه، ولا يطلب النجاة إلا لنفسه، فمهما وجدت جماعة كبيرة أو قليلة، أو رجلا أو ثلاثة أو أقل أو أكثر إلا وهم يتكلمون وينظرون كيف يصنعون وماذا ينجيهم من قهرك وغلبتك، حتى يتمنى الرجل الموت ولم يجدها وتذهب عقولهم ويتلف رأيهم وتضيق أنفسهم، فهذا هو السجن المعنوي.

الفصل الثاني
في ذكر القانون الأكبر
المشتمل على مكايد جمع العسكر

من مراكش وفاس، وجميع مدائن المغرب والقرى والبوادي والبرابر، وهو على وجهين يتفقان في مسائل ويختلفان في أخرى، وبينهما عموم وخصوص من وجه، ولهذا الفصل شروط أربعة، الأول أن تذبح نصرك الله على سبعة رجال ذبائح خارجة عن العادة. والثاني أن تتصدق نصرك الله بصدقة عظيمة على طلبة العلم، ويتولى تفريقها صاحب الديوان الذي يأتي بيانه لكونه من أعدل الناس قسمة وأكثرهم مناعة. والثالث أن تأمر نصرك الله كل أمير من أمراء جميع قبايل المغرب أن يأتيك بولده أو أخيه، وادفعه للعسكر والرابع أن يكون جميع من في العسكر شبانا صغارا أولاد الثلاثين سنة أو أقل أو أكثر ما لم يبلغ ستين سنة، وتبيض لحيته، فلا مدخل له هنا، ثم استعمل نصرك الله أي وجه أردت من هذين الوجهين، الوجه الأول وهو الأفضل. اعلم أيها لمنصور بعون الله، المجاهد في سبيل الله، المخلص لأعمال الله أن النصارى ملكوا جزائر، وسبوا نساءها، وأخذوا أولادها، وغنموا أموالها، فلم يكفيهم ذلك وانتشروا في ساحاتها حتى وصلوا إلى وهران وتلمسان، وأم عسكر ومغنية وتافنة وغير ذلك من المدائن القريبة منها والبعيدة عنها، فغرسوا الأشجار وأكلوا الثمار وشيدوا البنيان واتسعوا في الأوطان وركبوا الخيول وقتلوا الفحول (...) وطمعوا في المغرب، وفي الوصول إلى مدينة فاس التي هي دار ملكك ومحل حكمك وولايتك، فوجب عليك نصرك الله ا لتهيئ لهم وجمع العسكر للقياهم (...) فإذا قدمت نصرك الله إلى هذه المدينة السعيدة لتي هي مراكش، فاجلس فيها مدة قليلة لا تحرك ذكرا للعسكر حتى تفعل جميع ما تقدم في الفصل الأول كله، فأن تأتي بجميع ما تحتاجه من بلاد النصارى كما فصلناه، ثم خصص أهل مراكش بثلاثة أشياء، وأهل فاس بثلاثة أشياء أيضا. فأما الأشياء التي يختص بها أهل مراكش، أن تأمر نصرك الله بحظور أميرهم والأغنياء منهم وأهل الفضل والخير، وقدم لهم طعاما وانظر إليهم بعين الرضى، وقل لهم إني عزمت على جمع العسكر للجهاد إن شاء الله تعالى ونريد من الله ثم منكم أن تدفعوا إلي سبعمائة من أولادكم نتبرك بهم ونجمع العسكر عليهم، فيدفعون لك ذلك العدد، فإذا مضت سبعة أيام، فاجمعهم كذلك وخذ منهم سبعمائة أخرى، واجلس أيضا سبعة أيام، وخذ منهم سبعمائة أيضا، ثم أجمعهم مرة رابعة وقل لهم إن الأشياء التي يختص بها أولادكم أولها أنهم يتعلمون مع العسكر ن أول النهار إلى آخر ه ويذهبون إلى ديارهم. ثانيها أني لا أضع العلامتين الآتيتين في أيديهم، وإنما اتركهم بلا علامة، وخذ بخواطرهم ما أمكن، وأوصي عليهم صاحب الديوان (...) الثها، إذا عزمت على الخروج إلى الجهاد تدفعهم إلى ثغر الصويرة، يحرصون العدو قريبا منكم ولا أكلفهم بالمسير إلى جزاير، فمن أراد منكم ولده، فليمض إلى الصويرة حتى يراه ويتأنس معه ويرجع إلى مراكش، ولا مانع له من ذلك، فلا تكلف نصرك الله أهل هذه المدينة السعيدة بما لا يطيقونه، واقتصر على هذه الأشياء الثلاثة (...).

لقد سعينا في هذا المقال إلى فحص علاقة المثقف بالسلطة، كما تجسدت في الثقافة العربية، من خلال نوع أدبي مخصوص هو الآداب السلطانية. قاصدين من ذلك إلى تبين مدى شرعية السلطة التي يدعيها المثقفون العرب المعاصرون لأنفسهم بوصفهم «قادة الفكر» و«صناع الوعي». وقد رأينا أن يكون مدخلنا إلى تحقيق هذا المقصد الأسنى البحث في واقع ومآل المثقف في نظامنا الثقافي القديم، حيث تحصلنا من هذا البحث على جملة من النتائج أظهرها أن السلطة العلمية كانت على الدوام، في نظامنا الثقافي، هشة في مقابل السلطة السياسية التي كانت تنجح دائما في احتواء المثقف وتسخيره أداة دعائية لتنفيد مشاريعها والترويج لمخططاتها.

المثقف والسلطة

من خلال «الآداب السلطانية»

• مصطفى الغرافي*

لطالما كانت العلاقة بين المثقف والسلطة ملتبسة على الدوام. تستضمر توترات أوديبية حادة تتوزع نفس المثقف وقلبه أساسها صراع لا يهدأ بين رغبتين جامحتين: الارتماء في أحضان السلطان . الأب المستبد الذي يحتكر جميع السلط ولا يقبل أن يشاركه فيها أحد. والابتعاد عنه صونا للكرامة وإيثارا للسلامة أي «الفطام عن الدنيا»[a] بتوصيف أبي حيان التوحيدي. ونروم في هذا المقال النظر في العلاقة الملتبسة التي جمعت السلطتين: العلمية والسياسية في سياق الثقافة العربية من خلال نوع أدبي مخصوص تمثله الآداب السلطانية، التي شكلت في تقديرنا منبعا لا ينضب لشرعنة الاستبداد وتبريره داخل منظومة الثقافة العربية.

«سوق السلطان»

يقول ابن قتيبة في «عيون الأخبار»: «حدثني سهل بن محمد قال: حدثني الأصمعي قال: قال أبو حازم لسليمان بن عبد الملك: «السلطان سوق فما نفق عنده أتي به»[b].

يكشف هذا القول عن «صورة السلطان» كما تشكلت في ذهن «الخاصة» ممن حظي «بشرف» الوصول إلى «مجلس السلطان» الذي لم يكن يسمح بتخطي عتبته إلا «لأصحاب الامتياز» الذين توافرت لهم «بضاعة» خاصة يمكن أن تنفق في «سوق السلطان». فمن هؤلاء؟

يقول الجاحظ: «السلطان سوق، وإنما يجلب إلى كل سوق ما ينفق فيها(...) وقد نظرت في التجارة التي اخترتها، والسوق التي أقمتها فلم أر فيها شيئا ينفق إلا العلم والبيان عنه»[c].

يتبين من مقالة الجاحظ أن البضاعة الرائجة في سوق السلطان هي العلم؛ وبذلك يتوضح أن «أصحاب الامتياز» هم أهل العلم من الكتاب والشعراء ورجال الدين، الذين يسمح لهم بالوصول إلى «مجلس السلطان» لـ «عرض» بضاعتهم المنتقاة بعناية حتى تلائم رغبات «صاحب السلطة». لأنه ليس كل بضاعة مجلوبة إلى سوق السلطان تحظى بالرواج والنفاق، ولكنه نوع مخصوص من «البضاعة». ومن هنا كان طبعيا أن يشتد التنافس بين مرتادي هذه «السوق»، لأن صحبة السلطان رغم المنافع التي يمكن أن تدرها تبقى محفوفة بالمخاطر: «مثل صاحب السلطان مثل راكب الأسد يهابه الناس وهو لمركبه أهيب»[d]؛ فتقلب أهواء السلطان واشتداد التنافس بين «الشركاء في الصناعة»، وتبادل الدسائس بين المتنافسين كلها أمور تجعل صحبة السلطان خطرا محدقا والسقوط قدرا محتما. ولعل هذا أن يفسر لنا الازدواجية التي ميزت الكثير من مواقف المثقفين القدامى[e] في وتأرجحهم ما بين التهافت على ترويج بضاعتهم في «سوق السلطان» حتى يحظوا بالصحبة التي تعتبر مطمحا بعيد المنال لا يدركه إلا القلائل. ومما يقتضيه ذلك من الوقوف على الأبواب والتزلف للسلطان، أو الابتعاد عن أصحاب السلطة، والتفرغ للتأليف والتدريس. وهي الطريق التي اختارها الكثيرون ممن أرادوا أن يحيوا حياة «العلماء». لكن كيف الصمود أمام إغراءات المال والنفوذ؟ «فإن هذه العاجلة محبوبة والرفاهية مطلوبة والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مخطوبة، والدنيا حلوة خضرة وعذبة حضرة»[f]. «والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية (...) وترك خدمة السلطان غير ممكن ولا يستطاع إلا بدين متين، ورغبة في الآخرة شديدة، وفطام عن الدنيا صعب»[g].

ومن هنا وجدنا الكثيرين ممن فضلوا حياة الجاه والنفوذ



يندفعون إلى باب السلطان، حاملين بضائعهم لعلها تلقى رواجا في «سوقه». ذلك أن المشتغلين بـ «إنتاج المعرفة» يحتاجون إلى «سوق» من أجل تسويق بضاعتهم وتصريفها. وإذا كان المشتغلون بالعلوم الدينية يلقون إقبالا كبيرا من طرف العامة على بضاعتهم وخاصة ما اتصل منها بالقصص والمواعظ، فإن المشتغلين بالفروع المعرفية الأخرى لم يجدوا أمامهم من قنوات لتصريف منتجاتهم سوى «سوق السلطان»، الذي كان يتزاحم على بابه مثقفون يمثلون مختلف التيارات والاتجاهات. يقول التوحيدي، الذي جرب عناء الوقوف طويلا على أبواب الملوك والوزراء، مصورا ازدحام الباب بالمتنافسين: «وإني أرى على بابك جماعة (...) يؤثرون لقاءك والوصول إليك منهم، وهم أهل الوفاء، ذووا كفاية وأمانة ونباهة ولياقة (...) ومنهم من يصلح للعمل الجليل ولرتق الفتق العظيم، ومنهم من يمتع إذا نادم ويشكر، إذا اصطنع ويبذل المجهود إذا رفع، ومنهم من ينظم الدر إذا مدح، ويضحك الثغر إذا مزح»[h]. وكلهم يجهد نفسه في تزيين بضاعته لأن سوق «السلطان محدودة» لا تستوعب جميع المنتجات العلمية والأدبية، لقلة المستهلكين لهذا النوع من البضائع[i]. ولذلك كانت قلة قليلة من «عارضي» هذه السلع يلقون الترحيب؛ فغلب عليهم اليأس و«رأوا أن سف التراب أخف من الوقوف على الأبواب، إذا دنوا منها ودفعوا عنها»[j].

الاستعلاء العربي و«الفتح المضاد»

لقد أصبحت الكتابة في عهد بني العباس مهنة مستقلة يحترفها أشخاص يختارون بعناية للعمل في دواوين الدولة. وقد تعاظم دور الكتاب في هذه الفترة فأصبحوا يشكلون «طبقة اجتماعية» توحد المنتمين لصناعة الكتابة[k]. ولم يكن دور الكتاب يقتصر على تحرير المراسلات «البليغة» فتقتصر ثقافتهم على اللغة العربية وآدابها، بل كان يفرض عليهم، بسبب التعدد في موضوعات الرسائل التي يحررونها، التوفر على خبرة عملية ومعرفية متنوعة كالحساب والجغرافيا. فهذه المعارف ضرورية لضبط الخراج مثلا. كما يفترض فيه **الإلمام بخصوصية القرارات السياسية التي قد يتخذها السلطان ويكلف كاتبه بتحريرها: ففي هذه الحال لا ينبغي الاقتصار على الصياغة الفنية البليغة. بل يقتضي معرفة المقاصد السياسية التي يصدر عنها صاحب القرار، ومقام من يتوجه إليه بالخطاب. مما يقتضي الكاتب السياسي، وهو الدور الذي كان يتقلده كاتب السلطان، أن يكون على اتصال بالأدبيات السياسية والأخلاقية.**

ولما كان الكتاب من الموالي غالبا، وفرسا في الأعم الأغلب فقد روجوا للتقاليد الفارسية في السياسة والحكم بأسلوب عربي «مبين» ترجمة وتلخيصا ونقلا. ومن هنا ازدهرت حركة الترجمة التي عملت الدولة على تشجيعها وتنظيمها لنقل العلوم والمعارف الأجنبية. ومع ازدهار حركة الترجمة بدأت ملامح أنموذج ثقافي جديد تتشكل. وقد كان الكتاب صانعو هذا التحول الثقافي بما نقلوا من فلسفة يونانية وآداب سياسية فارسية؛ فقد كان أغلب هؤلاء الكتاب من الموالي الذين لم يقطعوا مع موروثهم الثقافي والقومي. ولذلك عمدوا، بوصفهم النخبة الحاملة لوعي ثقافي عالم، إلى تمرير عناصر من موروثهم إلى الثقافة العربية لتحقيق الذات أولا، ومنافسة المناصرين للثقافة الرسمية ثانيا. لقد كانت المنافسة تتركز أساسا حول من يتولى الصدارة العلمية: «البيانيون العرب» من أنصار النقل والرواية المدججون بتراث أسلافهم الشعري والأخباري، أم «طبقة الكتاب» الذين يطرحون أنموذجا ثقافيا مغايرا، يستند إلى «علوم الأوائل» و«تجارب الأمم» من القوميات الأخرى العريقة في العلوم الفلسفية والنظم السياسية

لقد كان الصراع محتدما بين هذين النموذجين الثقافيين المتعارضين؛ حيث كل نموذج ينطلق من تصور خاص لتسيير دواوين الدولة وتدبير شؤون السياسة. فالبيانيون العرب يواجهون أنصار الثقافات الأجنبية بالانتصار للغة العربية والعلوم الدينية، ويرون أن العارف باللغة العربية والعلوم الدينية مستحق للصدارة العلمية على حساب المداولين للعلوم الأخرى:«قال ابن شبرمة: إذا أردت أن تعظم في عين من كنت في عينه صغيرا، ويصغر من كان في عينك عظيما فتعلم العربية، فإنها تجزيك عن المنطق وتدنيك من السلطان»[l].

وقد واجه المناصرون للثقافات الأخرى هذا «الاستعلاء» العربي بالتعصب للعلوم الأجنبية، فعملوا على صياغة عدة مشروعات فكرية كان الهدف منها، بالأساس، الحد من نفوذ المثقفين ذوي التوجهات «العروبية». كما كانت لهم تحركات سياسية لخدمة نفس الغرض. وقد تمثل ذلك في مناصرتهم لقيام دولة بني العباس، لأنهم رأوا فيها ثورة ضد الفاتحين العرب (الأمويين) لبلاد فارس، أملا منهم أن تشكل الدولة الجديدة أنموذجا بديلا للنموذج الأموي، يلغي التمايز الاجتماعي والسياسي المستند إلى العرق أو الوراثة. وقد تقصد الكتاب بانخراطهم في نقل الفلسفة اليونانية والآداب السياسية الفارسية إلباس الدولة العباسية الناشئة لباسا حضاريا قريبا من الأنموذج الفارسي الذي ما فتئوا يعتدون به أمام «الاستعلاء العربي».

ومن هنا اكتست هذه النقول والمترجمات التي روج لها الكتاب صورة فتح حضاري وثقافي مضاد[m]، فقد «كان المجال الثقافي هو المجال الذي اختارته عناصر القوميات التي أسلمت لتصفية حسابها مع العنصر العربي سياسيا، الذي يدعي الشرعية الثقافية نفسها برد العلم إلى الدين وإلى لغته العربية. أما الذين لم ينسوا ماضيهم الثقافي والقومي فقد حاولوا توسيع مفهوم العلم وبناءه على أسس غير دينية وبالتالي توسيع مفهوم الشرعية الثقافية حتى يكون لهم فيها نصيب»[n].

لقد لقيت «مقتبسات» الكتاب من الآداب السياسية الفارسية رواجا كبيرا عند الحكام والأعيان، لأن هذه المقتبسات كانت قريبة من أنموذج الدولة الإسلامية الوليدة، الذي كان يقترب من النظام السلطوي الذي ساد الإمبراطورية الساسانية المنهارة، والتي ورث العرب أنظمتها الإدارية والسياسية.

ومن هنا ظهرت الحاجة ماسة إلى «أسلمة» الآداب السياسية التي اقتبسها الكتاب. وهو الدور الذي نهض به الفقهاء الذين سطوا على هذه المقتبسات وحاولوا إضفاء الصبغة الشرعية عليها لتقديمها في إطار إسلامي يستجيب لمقتضيات الدولة الجديدة دون الخروج عن التعاليم العامة للشريعة، مما فرض على الفقهاء إجراء بعض التعديلات على مواقفهم للملاءمة بين منطق السياسة ومنطق الشريعة. يؤكد ذلك أن الفقهاء من مستعملي الآداب السلطانية قد تخلوا عن دورهم الأساس المتمثل في تقديم النصيحة للحاكم، باعتبار الفقيه عالما يقوم بدور الرقيب على السياسة، ليتحولوا إلى مجرد «مستشارين» للسلطان. مما يؤشر على أن غرض الفقهاء لم يكن القيام بواجب «النصيحة» للسلطان بقدر ما كان التقرب إليه ونيل الحظوة عنده. في حين كان واجبهم بوصفهم فقهاء أن يقوموا بدور الرقابة على السلطة السياسية، مراقبة مدى التزام الدولة «بخطة الخلافة»، لكن التحولات الحضارية التي شهدها المجتمع الإسلامي في هذه الفترة قلصت من دور الفقهاء (أصحاب السياسة الشرعية)، فاسحة المجال أمام الكتاب المروجين لـ«سياسة فارس». ولم يكن أمام الفقهاء، ليتمكنوا من منافسة الكتاب، إلا السطو على بضاعتهم و«أسلمتها» بإضفاء الصبغة الشرعية عليها.

الدين والسلطان أو «الإمامة والسياسة»[o]:

يمكن اعتبار قضية العلاقة بين الدين والسياسة من أعقد المعضلات التي واجهت العقل العربي الإسلامي على اختلاف العصور والبيئات. فقد كانت على الدوام موضوعا للفحص والتأمل. كما شكلت انشغالا أساسا للملوك والفقهاء والكتاب منذ البدايات الأولى للدولة الإسلامية. ويبدأ الإشكال في الظهور عندما



لم يكن مستغربا أن يترافق ازدهار «الآداب السلطانية» في الثقافة العربية الإسلامية مع التحول السياسي، الذي كان معاوية بن أبي سفيان أول من دشنه في التجربة الإسلامية بانهيار نظام الخلافة وظهور نظام الملك

يتم إلحاق نعت «الإسلامية» بالدولة بالرغم من أنها حقيقة واقعية وتاريخية. فهذا النعت يواجه أحيانا بالرفض المطلق من طرف بعض المعترضين الذين ينظرون للتاريخ الإسلامي أو بعض فتراته على الأقل باعتبارها انحرافا عن «روح الإسلام»، ومن ثم يدعون للسلاطين بالهداية ليحكموا بما أنزل الله. وقد لا يقتصر البعض على «الدعاء» ولكنه يعمل على تغيير «المنكر» القائم فيدعو إلى الخروج على «السلطان الجائر». في حين يسلم البعض بحقيقة التداخل بين الدين والسياسة، مما يترتب عنه الإقرار بافتقار أحدهما للآخر فينتفي بذلك التعارض، ليظهر إشكال آخر عندما يبدأ سيل الأسئلة يتدفق: متى يكون الإسلام سياسة؟ ومتى تصير السياسة إسلاما؟ وهل يمكن أن يتطابق المفهومان؟ وهل حدث ذلك تاريخيا؟ وإن كان فمتى؟ وتناسل هذه الأسئلة يجد مبرره في سلسلة المفارقات اللامتناهية التي عرفها التاريخ الإسلامي بين الخلافة والملك، والدين والدولة، والسلطان والقرآن، والإمامة والسياسة.

يرتبط الظهور الجنيني لهذه «الآداب» بحدث «انقلاب الخلافة إلى ملك»[p] أي انهيار نظام «الخلافة» وظهور نظام «الملك». ويقوم أساسا على مبدأ النصيحة لأولي الأمر بسوق جملة من النصائح والقواعد السلوكية التي تمكن الحاكم من تدبير أمور الدولة وتثبيت أركان الملك. ويرجع الباحثون «أصل» و«فصل» هذه الآداب إلى تراث فارس. يقول محمد عابد الجابري: «الحق أن الأيديولوجية السلطانية في الثقافة العربية منقولة في معظمها عن الأدبيات السلطانية الفارسية»[q]. وقد تسللت الأدبيات الفارسية إلى الثقافة العربية عبر النقول والترجمات والتلاخيص التي أنجزها كتاب أصولهم فارسية في الغالب وعلى رأسهم عبد الله بن المقفع الذي يعتبره الجابري: «أكبر ناشر ومروج للقيم الكسروية، وأيديولوجية الطاعة في الساحة الثقافية العربية الإسلامية»[r].

أما عن البواعث التي وقفت وراء توجه الكتاب إلى «النهل» من تراث فارس السياسي، وإغفال «تجارب الأمم» الأخرى، فترجع في رأي الجابري إلى أن «أوضاع المجتمع العربي في العصر العباسي الأول كانت تتطور في نفس الاتجاه الذي تطورت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان»[s].

ولذلك لم يكن مستغربا أن يترافق ازدهار «الآداب السلطانية» في الثقافة العربية الإسلامية مع التحول السياسي، الذي كان معاوية بن أبي سفيان أول من دشنه في التجربة الإسلامية بانهيار نظام الخلافة وظهور نظام الملك، أو «انقلاب الخلافة إلى ملك» على حد تعبير ابن خلدون، فمعاوية بن أبي سفيان أول «خليفة . ملك» في التجربة السياسية «العربية»، ومعه ستظهر أعقد المعضلات التي واجهت الدولة الإسلامية الوليدة، تلك هي معضلة الجمع بين الخلافة والملك؛ فلم يكن «الانقلاب» الذي دشنه معاوية بن أبي سفيان مجرد تحول سياسي محض قاده فرد، لكنه كان، أيضا، انقلابا فكريا مهد الطريق لتحول الذهنية العربية الإسلامية، بحيث هيأ المجتمع الإسلامي الجديد لاستقبال الأنظمة السياسية «السلطانية»، التي بدأت مع حكم الأمويين، لتتكرس بعد ذلك مع دولة بني العباس[t].

لقد كان من الطبيعي أن تتأثر الدولة الإسلامية الناشئة، وقد أصبحت «ملكا»، بالموروث السياسي للإمبراطوريات التي ورثت أنظمتها السياسية وأجهزتها الإدارية، ولاسيما التقاليد السياسية لأمة «فارس» ذات التراث السياسي العريق. إذ وجد مصنفو الآداب السلطانية في هذا الموروث، بسبب تناظر الوضعية السياسية للأمتين العربية والفارسية، أجوبة حقيقية للمعضلات التي واجهت الدولة الإسلامية الوليدة، وعلى رأسها معضلة «الجمع بين الخلافة والملك»، فكان أن صرفوا جهودهم إلى هذا التراث ترجمة وتلخيصا واقتباسا.

وإذن، فقد أصبح من الواضح تماما أن عناية مصنفي الآداب السلطانية بـ«نسخ» التراث السياسي الفارسي الساساني إنما كان في الأساس استجابة لحاجة تاريخية فرضتها «المسألة الدينية» تخصيصا. ولذلك كان طبيعيا أن تتناثر المأثورات والمرويات السياسية الفارسية في تضاعيف «النص السلطاني». وفي حال تعارض هذه المرويات مع المرجعية العربية الإسلامية وتصوراتها لما ينبغي أن تكون عليه «دولة الإسلام»، فإن الأديب السلطاني يعمد إلى تذويب التعارضات عن طريق «تهذيب» النص/الشاهد الفارسي بتلخيصه أو تعديله بل وتحويره إن اقتضى الأمر، بما يتوافق والتصور الإسلامي لمسألة تدبير الدولة.

وقد ترتب عن هذا الإجراء أن تساكن في النص السلطاني «شرع الله» و«شرع أردشير» دون أن يستشعر الأديب السلطاني إرباكا أو إحراجا في الجمع بين الضدين (شرع الله وتشريع الناس). لقد وجد الأديب السلطاني في تراث فارس السياسي «ضالته» فيما يتصل بمسألة علاقة الدين بالسياسة. إذ كانت المعالجة الفارسية لهذه المسألة مستجيبة لأفق انتظار السلاطين المسلمين منذ عهد الأمويين، حين برزت «نفسية» جديدة متطلعة إلى أبهة «الملك» وبذخ «السلطنة». وقد وجد هؤلاء الخلفاء . السلاطين في ملوك بيزنطة أنموذجا عريقا طوته الأيام فعملوا على بعثه وتجديده وإعادة إنتاجه اقتباسا وتقليدا[u]. وهو ما رصده أبو حيان التوحيدي . شاهد العصر الأليم عندما سجل أن الحال استحالت عجما: كسروية وقيصرية. «...فأين هذا من حديث النبوة الناطقة والإمامة الصادقة، هذا الربيع، وهو حاجب المنصور، يضرب من شمت الخليفة عند العطسة، فيشتكي ذلك إلى أبي جعفر المنصور، فيقول: أصاب الرجل السنة وأخطأ الأدب. وهي الجامعة للآداب النبوي والأمر الإلهي، ولكن لما غلبت عليهم (الخلفاء والسلاطين المسلمون) العزة ودخلت النعرة في آنافهم، وظهرت الخنزوانة (الكبر) بينهم سموا آيين العجم (عرفهم وعاداتهم وهي كلمة فارسية) أدبا وقدموه على السنة التي هي ثمرة النبوة»[v].

هوامش:

a × باحث في البلاغة وتحليل الخطاب.

. أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تح. أحمد أمين، أحمد الزين. المكتبة العصرية، بيروت، ج 1: ص: 14.

b . ابن قتيبة، عيون الأخبار، تح. داني ابن منير الزهوي، المكتبة العصرية. بيروت 2003 ج 1، ص: 24.

c . الجاحظ، رسائل الجاحظ، الرسالة السابعة، كتاب الفتيا، ج 1، صص: 221 . 222. شرحها وعلق عليها محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية، بيروت. ط 1- 2000.

d . ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 1، ص: 38.

e . يمثل أبو حيان التوحيدي نموذجا طيبا للمثقف الموزع بين ملازمة باب السلطان لحد التهافت والابتعاد عنها لحد العزلة والتصوف. لقد عاش بين اعتداده بذاته واضطراره للتكسب في سوق السلطان. وقد حمل هذه المسألة التي أرقته إلى الفيلسوف مسكويه. وقد وصفها بأنها: «ملكة المسائل... وهي التجأ في الحلق... والغصة في الصدر... والحسرة في النفس... وهي حرمان الفاضل وإدراك الناقص ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي ربقة الدين وقال أبو سعيد الحضيري بالشك، وألحد فلان في الإسلام وارتاب فلان في الحكمة» -ابن مسكويه، الهوامل والشوامل، سؤلات أبي الحيان التوحيدي لأبي على مسكويه. تح سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001، ص: 247). وقد بقيت مسألة التوحيدي المأساوية معلقة ولم يكن في مكنة مسكويه حلها. فجاء جوابه مغرقا في تفصيلات ميتافيزقية. وكيف يحل مسكويه هذا الإشكال وهو الذي قضى حياته . كما يقول عنه التوحيدي . باحثا عن الذهب عن طريق الكيمياء رغم: «إنفاق زمانه وكد بدنه وقلبه في خدمة السلطان، واحتراقه في البخل بالدانق والقراط والكسرة والخرقة» -التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص: 36.

f . أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تح. أحمد أمين، أحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، ص: 13.

g . نفسه، ص: 14.

h . أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 3، ص: 211.

i . «قيل ليزرجمهر: العلماء أفضل أم الأغنياء؟ فقال: العلماء. فقيل له: فما بال العلماء بأبواب الأغنياء أكثر من الأغنياء بأبواب العلماء؟ فقال: لمعرفة العلماء بفضل الغنى وجهل الأغنياء بفضل العلم» – ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 2، ص: 110

j . أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 3، ص: 212.

k – لقد عبر عبد الحميد بن يحيى «الكاتب» عن هذا التطور الاجتماعي في رسالته الشهيرة التي وجهها لأبناء دولته من الكتاب، فقد جاء فيها: « جعلكم (الله) معشر الكتاب في أشرف الجهات، أهل الأدب والمروءات، والعلم والرزانة. بكم تنتظم للخلافة محاسنها وتستقيم أمورها (...) فموقعكم من الملوك موقع أسماعهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون وأيديهم التي بها يبطشون»- رسالة عبد الحميد إلى الكتاب، ضمن «رسائل البلغاء» لمحمد كرد علي ،دار الكتب العربية ،1913 ص: 172

l . ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 2، ص: 135.

m .« يوجد في مبدأ الترجمة ميل سجالي (من السجال في الحرب) بل مطمع امبريالي، « الترجمة غزو» كما قال نيتشه» – عبد الفتاح كيليطو، من شرفة ابن رشد، تر. عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر – البيضاء، ط.1 - 2009 ص: 9

n . علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1996 ص: 93.

o . عنوان كتاب منسوب لابن قتيبة، الإمامة والسياسة، علق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط -2 2 2006

p . ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني (د ـت) ص: 202.

q . محمد عابد الجابري، العقل السياسي، المركز الثقافي العربي – بيروت ،ط 2 - 1991 ، ص: 339.

r . محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء 2001ص: 171.

s . محمد عابد الجابري، العقل السياسي، ص: 340.

t . يقول الجاحظ إن دولة بني العباس «أعجمية خراسانية ودولة بني مروان عربية أعرابية»- البيان والتبيين، تح. درويش جويدي، المكتبة العصرية – بيروت 2005 ج 3، ص: 591.

u . لحظ القدماء تأثر خلفاء المسلمين لأكاسرة الفرس في السلوك ونمط العيش فنبهوا إلى أنواع لطيفة من «المماثلة» و «المقايسة». قال الثعالبي: «ومن العجائب أن أعرق الأكاسرة في الملك، وهو شيرويه، قتل أباه فلم يعش بعده إلا ستة أشهر. وأعرق الخلفاء في الخلافة، وهو المنتصر ، قتل أباه فلم يتمتع بعده سوى ستة أشهر» السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار الفكر، بيروت (د.ت)، ص: 331.

v . التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص: 76.

تميز العقد الأول من القرن الواحد والعشرين في المغرب بظهور صحافة مستقلة ساهمت في إغناء النقاش السياسي وتجاوزت الكثير من الخطوط الحمراء في معالجتها لبعض الملفات الحساسة مثل الصحراء، والملكية ومؤسسة الجيش والاستخبارات والفساد المنتشر في مختلف الإدارات عموما. وساهمت في بلورة وعي سياسي جديد في المغرب كما شكلت تجربة رائدة في العالم العربي، لكنها فقدت دورها بسبب عدم قدرتها مواكبة التطورات وعدم تطور المشهد السياسي المغربي وأخيرا التضييق السياسي والاقتصادي الذي عانت منه من طرف السلطة الحاكمة.

الصحافة المستقلة في المغرب

النشأة.. الخطاب ومعيقات التطور (2000-2004)

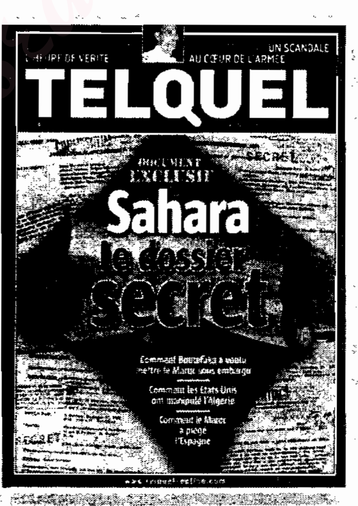
• د.حسين مجدوبي*

الحديث عن الصحافة المستقلة في المغرب يطرح في البدء إشكالية المصطلح المستعمل وفي الوقت ذاته يتطلب الأخذ بعين الاعتبار الوضع السياسي المغربي خلال العقود الأخيرة بحكم أن الصحافة تعتبر مرآة تعكس الوضع السياسي في المقام الأول ثم الثقافي في المقام الثاني. فالمصطلح الأكثر استعمالا في أدبيات أو تاريخ الصحافة خلال مراحل الانتقال الديمقراطي أو الانتقال السياسي عموما هو الصحافة الحرة، لكن في المغرب يبقى المصطلح الشائع هو الصحافة المستقلة.

1- معطيات تاريخية

المغرب ينتمي إلى العالم العربي، وهذه المنطقة الشاسعة الممتدة من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي تميزت بغياب الديمقراطية منذ حصول دولها على الاستقلال ابتداء من الخمسينات من القرن الماضي، لكن بعض الدول وأساسا المغرب ولبنان شكلت حالات استثناء بسبب تبنيها تعددية وإن كانت محدودة. وعاشت ومازالت تعيش أغلب الدول العربية نظام الحزب الوحيد مثل ليبيا وسوريا وتعددية تمويهية مثل مصر وتونس أو غياب أحزاب كما هو الشأن في العربية السعودية وحتى الأمس القريب في كل دول الخليج العربي.

وارتأت المؤسسة الملكية غداة الاستقلال سنة 1956 تبني التعددية الحزبية من خلال الترخيص لتشكيلات سياسية متنوعة. وكان المشهد السياسي المغربي في بداية الستينات مكونا من عدد من الأحزاب من ضمنها الشيوعية والاشتراكية مثل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية ومن بينها المحافظة مثل حزب الاستقلال والحركة الشعبية. وبدا أن هامش الديمقراطية الذي سمح به الملك الحسن الثاني وقتها كان قد ساهم في ظهور صحافة مرتبطة بالأحزاب. وكان المشهد الإعلامي المغربي يعيش توازنا، وإذا كانت السلطة المركزية المتمثلة في المؤسسة الملكية وباقي الأجهزة المرتبطة بها أو ما يصطلح عليه تقليديا بالمخزن قد سيطرت على وسائل الإعلام السمعية البصرية، بينما سيطرت الأحزاب وبامتياز على الصحافة المكتوبة. وتجاوزت صحف حزبية مثل العلم والاتحاد الاشتراكي حاجز المائة ألف نسخة في مبيعاتها. وتبقى نسبة المبيعات مهمة للغاية في بلد يعاني أكثر من نصف سكانه الأمية، ونسبة كبيرة من الذين يعرفون الكتابة والقراءة مستواهم الثقافي محدود للغاية. ورغم ترخيص النظام للكثير من الأحزاب بإصدار جرائد، فقد كان بين الحين والآخر، يقوم بحجز بعض الأعداد والهجوم على المطابع كما جرى مع لوبنيون في أوائل السبعينات بل والحظر النهائي كما كان الشأن جريدة المحرر التابعة لحزب الاتحاد الاشتراكي و لقيت عناوين أخرى المصير ذاته .





وهكذا، فمنذ الاستقلال وحتى منتصف التسعينات، كان هناك نوعان من الصحافة، **الأولى وهي الصحافة العمومية التي تمتلكها الدولة، وتتجلى في بعض الجرائد وقناة التلفزيون والإذاعة الرسمية، والثانية هي الصحافة الحزبية، أي الجرائد الناطقة باسم الأحزاب السياسية. وكانت هناك تجارب لمنابر مستقلة تظهر بين الحين والآخر مثل مجلة أنفاس في الستينات ومجلة كلمة في الثمانينات، لكنها لم تستمر ولم تشكل ظاهرة قوية.**

وتعتبر سنة 1997 بداية ظهور صحافة لا تمتلكها الدولة وغير مرتبطة بالأحزاب السياسية وذات خطاب جديد. ويشكل تأسيس الأسبوعية المكتوبة بالفرنسية لوجورنال سنة 1997 المنعطف الرئيسي، وستتبعها أسبوعيات أخرى وأبرزها الصحيفة والأيام وتيل كيل ودومان ماغازين ودومان والجريدة الأخرى والمستقل والوطن ولفيريتي. وفي أغلب مسلسلات الانتقال السياسي، تتولى الأسبوعيات ريادة الصحافة المستقلة أو الحرة لأنها تكون مبادرات لأفراد ذوي إمكانيات مادية محدودة لا يستطيعون إصدار يوميات.

2- محددات الصحافة المستقلة

ويرتبط اسم الصحافة المستقلة أو الحرة بمرحلة انتقال سياسي تشهد مخاضات قد تنتهي إلى إرساء الديمقراطية أو استمرار الوضع كما هو عليه مع بعض الرتوشات الديمقراطية. وتحديد صفات ومميزات الصحافة المستقلة في المغرب يتطلب المقارنة مع تجارب إعلامية في مسلسلات الانتقال السياسي التي حدثت في دول أخرى، حيث تتعدد العوامل المعتمدة في هذا الشأن، وأبرزها:

– الجهة المالكة: المحدد الأول للصحافة المستقلة هو عدم امتلاك الدولة أو الأحزاب لها بل هي صحافة في ملكية شركات جديدة وفي ملكية أشخاص. فأسبوعية لوجورنال كانت في ملكية صحفيين ورجل أعمال واحد، بينما صحيفة الأيام في ملكية الصحفيين العاملين فيها بنسب متفاوتة من الأسهم.

– **المضمون: الجهة التي تمتلك الصحيفة ليست بالعامل الحاسم في تحديد هوية هذه الصحافة، لأن تاريخ الصحافة المغربية وإن كان قصيرا للغاية، فقد شهد ظهور صحف ومجلات ليست في ملكية الدولة ولا في ملكية الأحزاب بل في ملكية شركات**

مستقلة مثل مجلة «ماروك إيبدو». وعليه، يبقى مضمون هذه الصحافة وطريقة معالجتها للمواضيع الحساسة التي ألقت الضوء عليها من المحددات الرئيسية. والقصد بالمواضيع الحساسة هي مواضيع مثل الصحراء المغربية والمؤسسة الملكية. ويستعمل مؤرخو الصحافة تعبير «البرلمان من ورق» في إشارة إلى دور الصحافة إبان الانتقال السياسي في معالجة المواضيع التي تهم الرأي العام والتي يجب أن تعالج في برلمان حقيقي. وعمليا، فالصحافة المستقلة نابت عن البرلمان المغربي في نقاش القضايا الكبرى التي كان يهتم بها الشعب. ويقول الصحفي مصطفى حيران «الصحافة المستقلة حررت المعالجة الإعلامية للأحداث السياسية من قيد السياسي سواء الدولة التي تتحكم في الاعلام العمومي أو الأحزاب المهيمنة على الصحافة الحزبية ذات الانتشار الواسع في الماضي».

– **سوسيولوجية التلقي**: يعتبر قياس تأثير هذه الصحافة وسط الطبقة السياسية رئيسيا ثم الرأي العام، إذ تحولت في وقت وجيز إلى فاعل سياسي ثالث إلى جانب الملكية ومحيطها من مستشارين وحكومة والأحزاب السياسية. ودورها كلاعب سياسي يعني تأثيرها في المشهد السياسي. وهذه من صفات الصحافة المستقلة خلال الانتقال السياسي، فالصحافة المستقلة لعبت في اسبانيا دورا سياسيا خلال الانتقال الديمقراطي، ويبقى أبرز عنوان هو مجلة «كامبيو 16». فسوسيولوجية التلقي تعتبر وفق الباحث الفرنسي باتريك شورودو عنصرا هاما لفهم خطاب إعلامي معين وتصنيفه وتأثيره.

– **البديل**: في تجارب الانتقال السياسي، تظهر قوى سياسية تكون بديلة لتلك التي كانت تحكم من قبلها، حيث تتقوى القوى السياسية الجديدة وتتراجع القديمة. ويحدث السيناريو نفسه في المجال الإعلامي بظهور منابر جديدة ذات خطاب لم يتعود عليه الرأي العام. وفي المغرب، شكل ظهور الصحافة المستقلة إضعافا للخطاب الإعلامي الحزبي، حيث تراجعت الصحافة الحزبية بشكل كبير وخاصة جريدتي العلم الناطقة باسم حزب الاستقلال وجريدة الاتحاد الاشتراكي الناطقة باسم الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. وفي الوقت نفسه، تراجعت صحف الدولة مثل الأنباء والصحراء المغربية، ولم يحدث هذا التغيير في السمعي البصري لأن الدولة تستمر في احتكار هذا القطاع، وعندما قامت بتحريره فقد منحت الرخص للشركات التي لا يتبنى أصحابها خطا تحريريا مشاغبا.

ظهور الصحافة المستقلة إذن شكل منعطفا في تاريخ الصحافة المغربية بالانتقال من هيمنة الإعلام الحزبي والحكومي إلى إعلام متعدد يهيمن فيه الخطاب المستقل. وفي الوقت ذاته، فمن مميزات الصحافة المستقلة تحولها إلى بديل للصحافة السائدة المرتبطة بالأحزاب والنظام القائم، وعمليا تحقق هذا في المغرب بفضل هيمنة الصحافة الأسبوعية على سوق القراءة.

3- ثقافة إعلامية جديدة

في غضون ذلك، يبقى المضمون الميزة الرئيسية والمحدد البارز للحديث عن الصحافة المستقلة وفي الوقت ذاته حجم التأثير، ويترجم على مستوى آخر بمدى الاقتراب من المواضيع الحساسة ومدى الجرأة في معالجتها إعلاميا. وتسعف آليات تحليل المضمون بشقيه الكمي والكيفي ووضع الأحداث في إطارها الزمني التي وضعها باحثون من حجم كلاوس كريبندورف ولورانس باردين وكذلك إليزابيث نيومان بشأن قياس التأثير. فالباحث الألماني، كريبندورف يعتبر في كتابه «منهجية تحليل المضمون» أن نسبة المرات التي تتطرق فيها وسائل الإعلام إلى موضوع معين يؤكد مدى أهميته لوسيلة الإعلام هذه وكذلك الرأي العام أو القراء. وعليه، فمن خلال عملية جرد أجندة الصحافة المستقلة ما بين 1999-2004 تتضح أن المواضيع التي حظيت بأعلى نسبة من المعالجة المتكررة هي: المؤسسة الملكية، المؤسسة العسكرية والأمنية والاستخباراتية، المؤسسة الحزبية، ملف الصحراء المغربية، ملف حقوق الإنسان وملف الإسلاميين. ومن الناحية العددية، فهذه المواضيع هي التي كانت تتكرر في أغلفة وصفحات الأسبوعيات المستقلة، والتكرار لا يعني بالضرورة إعادة نشر المعطيات نفسها بقدر ما يجب فهمه في إطار المتابعة الدقيقة لهذه الملفات التي كانت تحظى باهتمام كبير من طرف القراء والرأي العام عموما.

ويشدد لورانس باردين في كتابه «تحليل المضمون» على أهمية الشق الكيفي لرصد معنى الخطاب والمعنى المستهدف والتحولات التي يحدثها. فموضوع الصحراء المغربية الحاضر بقوة في الصحافة المستقلة حضر ويحضر كذلك بقوة وربما أكثر في الصحافة الحزبية والحكومية بسبب هيمنة هذا الملف على الحياة السياسية منذ المسيرة الخضراء في نوفمبر 1975، ولإقرار **الفارق يبقى التحليل الكيفي هو الحاسم، وهذا يجر إلى تحديد خطاب الصحافة المستقلة بشأن الصحراء والمواضيع الحساسة الأخرى.**

الصحراء: **الصحراء المغربية موضوع يهيمن** على الأجندة السياسية للمغرب **داخليا وخارجيا**. ومنذ اندلاع النزاع، طغى خطاب واحد جرى الاتفاق بشأن بين النظام الملكي والأحزاب السياسية وهو الدفاع عن المواقف التي يتبناها النظام الملكي. في هذا الصدد، كانت صحافة الأحزاب تقتصر فقط على بيانات الدولة وتكرار خطاب المؤسسة الملكية. لكن مع ظهور الصحافة المستقلة ستقع تغيرات ملحوظة، فذلك الخطاب الوحيد فسح المجال أمام خطاب يؤكد مغربية الصحراء ولكنه يندد بالسياسة المتبعة في هذا الملف. ونقطة التحول نجدها في تغطية أسبوعيتي لوجورنال والصحيفة بتغطية للاعتداءات التي كان ضحيتها بعض سكان الصحراء في مدينة العيون خلال سبتمبر 1999، حيث نشرت الأسبوعيتان صورا تبرز الاعتداءات ومقالات تقدم رواية مختلفة عن التي قدمتها وسائل الإعلام الرسمية والحزبية. وشكلت تلك المعالجة الإعلامية بداية تغيير حقيقي في ملف الصحراء، سياسيا وإعلاميا، إذ دفعت ببعض المنابر إلى التبني النسبي للخط التحريري للأسبوعيتين كما دفعت قوى سياسية وخاصة اليسارية إلى مطالبة السلطات بتغيير خطابها.

وعادت لوجورنال سنة 2000 والتي يديرها أبو بكر الجامعي لتجري حوارا مع زعيم البوليساريو محمد عبد العزيز في أول سابقة من نوعها في تاريخ تعاطي الصحافة المغربية مع ملف الصحراء المغربية. ولكن هذه المرة، قامت السلطات بمصادرة العدد، لكن ما كان ممنوعا جرى تجاوزه مع مرور الزمن عندما نشرت أسبوعية الوطن التي يديرها عبد الرحيم أريري سنة 2003 حوارا مع زعيم البوليساريو محمد عبد العزيز، ولم تستطع وقتها السلطات اتخاذ أي إجراء سوى الاحتجاج في اجتماع مغلق مع الصحفيين.

وفسحت منابر الصحافة المستقلة مثل الصحيفة والأيام والجريدة الأخرى وتيل كيل فضاءا لأنصار البوليساريو الذين يعيشون وسط المغرب وخاصة علي التامك للتعبير عن مواقفهم وآرائهم، وتميزت أسبوعية الأيام برئاسة نور الدين مفتاح بالتركيز على تطورات النزاع في المنتديات الدولية ورؤية الرأي العام الدولي للنزاع وخاصة ما يجري في اسبانيا. وهكذا، أصبح المغاربة يطلعون لأول مرة على قرارات مجلس الأمن دون قراءة منحازة التي اعتادت القيام بها وكالة الأنباء الرسمية وقناتي التلفزيون الأولى والثانية.

وبفضل الصحافة المستقلة، استطاع المغاربة متابعة ملف الصحراء بأدق تفاصيله بعيدا عن الخطاب الوحيد المتفق عليه في الماضي بين المؤسسة الملكية والحزبية. والمثير أنه بعدما كانت الصحافة المستقلة في البدء تلجأ إلى الصحافة الأجنبية كمصدر حول تطورات نزاع الصحراء، أصبحت كبريات الجرائد مثل لوموند والباييس والموندو ولراسون تتخذ في بعض الأحيان المنابر المستقلة المغربية كمصدر رئيسي خاصة الأوضاع الداخلية في الصحراء.

الملكية: في بلد مثل المغرب، تلعب فيه الملكية دورا محوريا ومركزيا في جميع القطاعات بسبب السلط التي يمنحها الدستور للملك، فكل عملية حقيقية للمطالبة بالإصلاح يجب أن تستهدف صلاحيات المؤسسة الملكية نظرا للحجم الهائل **لهذه الصلاحيات التي تجمع كما يقول المفكر عبد الله العروي في كتابه «ديوان السياسة» صلاحيات الدستور المكتوب والدستور العرفي.**

وتكشف قراءة مضمون المقالات والربورتاجات التي نشرتها الصحافة المستقلة حول الملكية التركيز على أربعة جوانب لهذه المؤسسة التي يطلق عليها تقليديا «المخزن»، شخص الملك وعمله، التركيز بعض أفراد العائلة وخاصة الأمير مولاي هشام، النبش في طريقة عمل الملك الراحل الحسن الثاني وأخيرا محيط الملك.

الملك: شكل الملك محمد السادس موضوعا رئيسيا في الصحافة المستقلة التي كانت تعتبره وتفترض أنه سيكون الملك المغربي الذي سينقل البلاد من ملكية تقليدية إلى ملكية عصرية، من ملكية قائمة على الأعراف إلى ملكية قائمة على مفهوم القوانين الواضحة والمتفق عليها خاصة إرساء دستور جديد. ولم تكن تخلو صفحات المنابر المستقلة من مقالات وأخبار مستمرة حول الملك محمد السادس، حياته الشخصية وطريقة تسيير شؤون البلاد علاوة على المقربين منه ومساعديه. ويمكن الاحتفاظ ببعض العناوين المثيرة، فأسبوعية الأيام نشرت سنة 2002 «على الملك أن يعتذر» في حوار مع المحامي برادة الذي طالب الملك بالاعتذار شخصيا عن سنوات الرصاص، ثم عنوان «أين هو الملك» في أسبوعية لوجورنال سنة 2003، وكان عنوان سلسلة من المقالات تتساءل حول غياب الملك المتكرر من البلاد. ونجد عددا لمجلة تيل كيل تشكك فيه في قدرة الملك على فهم ما تتضمن خطاباته، حيث تساءلت في أحد الأعداد حول القدرة الفكرية للملك وهل هو واع بما يكتبه له الآخرون. وكان ذلك بمناسبة خطاب عيد العرش لسنة 2007. وفي الوقت ذاته، يمكن العثور على عناوين أخرى جريئة بعد سنة 2004 ومن ضمنها ما تضمنه الحوار الذي أجرته «الأسبوعية الجديدة» مع نادية ياسين التي وضعت المؤسسة الملكية محل تشكيك.

وانفردت مجلة دومان لعلي المرابط بميزة خاصة تجلت في التطرق إلى مواضيع تخص المؤسسة الملكية عبر رسوم كاريكاتورية كان ينجزها خالد كدار. ومن أبرز أغلفة دومان وخاصة بالعربية، ذلك الذي يتحدث عن ميزانية القصر الملكي في أحد أعداد سنة 2003، وتضمن الرسم الكاريكاتوري يدين تدخلان النقود للقصر دون مراقبة سياسية، وكان العنوان «ميزانية البلاط الملكي». على المرابط نقل المعالجة الإعلامية للملكية مما هو سياسي محض إلى ما هو سياسي نقدي هزلي على شاكلة «لوكانار أونشيني» الفرنسية أو «هيرمانو لوبو» الإسبانية. أسبوعية دومان أزالت هيبة القدسية عن المؤسسة الملكية، ولم يكن أمام النظام الحاكم سوى اعتقال علي المرابط والحكم عليه بثلاث سنوات وحظر أسبوعيته دومان بالفرنسية والعربية.

الأمير مولاي هشام: تميز الأمير مولاي هشام بن عم الملك بآرائه التي دافع عنها في مقالات أشهرها مقال وقعه في المجلة الشهرية لوموند ديبوماتيك في سبتمبر 1996 حول مفهوم المواطنة في العالم العربي وخاصة المغرب، جعلت المحللين السياسيين والصحافة تصنفه ضمن الخندق الديمقراطي المغربي. وساهم الأمير في تنشيط النقاش السياسي على أعمدة الصحافة المستقلة من خلال المقالات التي كان يوقعها في لوجورنال والأيام وتيل كيل أو الحوارات التي أجرتها معه الصحافة. ووجدت منابر مثل لوجورنال ودومان والأيام وتيل كيل دعامة أساسية تستند عليها في المطالبة بإصلاح الملكية، فالأمير هو جزء من المخزن وينتقد هذا المخزن ويطالب بتحديثه، ولا يمكن العثور على دعامة وحجة دامغة أحسن من حالة الأمير في المطالبة بإصلاح الملكية. ولم يستوعب النظام المغربي انخراط أمير من العائلة الملكية في الكتابة الصحفية. وشنت منابر إعلامية، وأغلبها بإيعاز من الأجهزة الاستخباراتية حملة إعلامية قوية ضد الأمير وجزء من الصحافة المستقلة بل ومولت السلطة مجلات أجنبية لتهاجم الأمير. ورغم أن القانون المغربي يحاكم كل من مارس التشهير والسب والقذف في حق عضو من العائلة الملكية، إلا أنه لم يتم تقديم أي منبر من هذه المنابر للمحاكمة بل كانت السلطة تغدق عليها الإشهار. وترتب عن هذا الوضع أن الصحافة المستقلة وصحف أخرى اعتقدت أن انتقاد أعضاء العائلة الملكية وتركيز الأضواء عليهم أصبح مسموحا ومرخصا به، فقامت بتناول حياة الملك وزوجته وشقيقاته وشقيقه ونبش مختلف جوانب تاريخ الحسن الثاني، وأدى كل هذا إلى توتر حقيقي بين الصحافة والمؤسسة الملكية.

الملك الراحل الحسن الثاني: رغم رحيله عن هذا العالم، فقد بقي الملك الحسن الثاني يحظى باهتمام سياسي وإعلامي كبير لأنه المهندس الحقيقي للمغرب ما بعد الاستقلال ولمغرب بداية القرن الواحد والعشرين خاصة ما يعرف بالتناوب، أي وصول المعارضة السابقة للحكم. وذهبت المعالجة الإعلامية في تعاطيها لملف الحسن الثاني إلى:

-خروقات حقوق الإنسان، أي خريطة السجون السياسية ومدى مسؤولية الملك الراحل فيها.

-معالجته لأكبر الأزمات مثل الانقلابات العسكرية المعلنة وغير المعلنة وكيف كان يتخذ القرارات الكبرى مثل المسيرة الخضراء وتعديل الدستور وقرار الرهان على التناوب.

-حياته الاجتماعية والحريم في قصره واهتمامه بالفن وخاصة الغناء.

محيط الملك: الملكية في المغرب هي مؤسسة تنفيذية، حيث يتولى المستشارون ومساعدو الملك ووزراء السيادة ترجمة وتطبيق السياسة الملكية على حساب تهميش الحكومة، حتى أنه يقال أن «الحكومة المغربية هي أكبر جمعية غير حكومية في المغرب». وعليه، فالصحافة المستقلة ألقت الضوء على أبرز مساعدي الملك، مستشارون مثل الفقيه بلمزيان والمعتصم وأندري أزولاي، ومساعدي الملك الأقربين في الحكومة وقطاعات حيوية مثل فؤاد علي الهمة والطيب الفاسي الفهري وياسين المنصوري وحتى في قطاع المال والأعمال مثل منير الماجيدي وعضو الديوان الملكي شرايبي.

المؤسسة الأمنية والعسكرية: كان الجيش والاستخبارات من المواضيع الحساسة في المغرب، وكان في بعض الأحيان يمكن الحديث عن الملك ويصعب التطرق إلى الجنرالات والمؤسسة العسكرية عامة. وابتداء من سنة 2000، انهار هذا الطابو، فقد ركزت الصحافة المستقلة على ما يمتلكه الجنرالات الكبار من ثروات كبيرة بشكل غير قانوني، وفي الوقت ذاته، عالجت هيكلة الجيش ونوعية الأسلحة والجنرالات الكبار وطالبت بإخضاع المخابرات للبرلمان والحكومة لتجنب الخروقات الفظيعة التي ترتكبها. وعموما، ألقت الصحافة المستقلة الضوء على المؤسسة الأمنية والعسكرية ونقلتها من خانة الطابوهات إلى خانة المواضيع العادية التي تستحق المعالجة الإعلامية والتغطية الإخبارية دون تردد أو خوف.

4- عوائق تقدم الصحافة المستقلة

ساهمت الصحف المستقلة في تطوير المشهد الإعلامي في المغرب إلا أن مسيرتها شهدت تعثرا واضحا لأسباب متعددة بعضها ذاتي بسبب عدم قدرتها على التطور وأخرى موضوعية بسبب الطبيعة السياسية للمغرب.

الأسباب الذاتية:

غياب التكوين: إذا تناولنا التكوين العلمي للمشرفين على الصحافة المستقلة ما بين 1997 و2004، سيتبين أن أغلبهم يفتقر لشهادات جامعية في الصحافة. وهذا العائق جعل المهنية تغيب نسبيا في معالجتهم للملفات والمواضيع التي كانوا يتطرقون إليها. فالقاسم المشترك بين جميع المقالات هو أنها كانت تبدو وكأنها افتتاحيات ومقالات رأي دون أدنى احترام أجناس الصحافة. وهذه من ضمن المآخذات التي يوجهها الباحث والأستاذ جمال الدين الناجي للصحافة المستقلة. وقد نجد تبريرا لغلبة الرأي والطابع الافتتاحي في مختلف الأجناس الصحفية، فالمغرب يعيش انتقالا سياسيا، ويجد الصحفي نفسه مطالبا بإعطاء موقف سياسي أو الانحياز لطرف معين وإن كان بشكل غير مباشر. وهذه الميزة التي تبدو سلبية في بعض الأحيان، تبقى من مميزات العمل الصحفي خلال مراحل الانتقالي السياسي، فقد حدث في البرتغال واسبانيا واليونان إبان منتصف السبعينات وفي دول أمريكا اللاتينية إبان الثمانينات والتسعينات. وعموما، فهيمنة الرأي على الأجناس الصحفية يحول المقالات إلى سلاح سياسي كما تقول الباحثة الإسبانية ماريا أرويو كابيو.

غياب النظرة الاستراتيجية: تناولت الصحافة المستقلة الأحداث المغربية الداخلية والخارجية بالنقد الشديد، إلا أنها بقيت حبيسة النقد دون تقديم بديل موضوعي. فالصحافة رفعت شعار ملكية مغربية الدستورية على شاكلة ملكية اسبانيا حيث الملك يسود ولا يحكم، لكنها في المقابل لم تقدم نموذجا متكاملا طالما أنها تقمصت دور السياسي. فالمغرب مختلف عن اسبانيا وعن دول أخرى، ولا يمكن المرور من ملكية تقليدية قائمة على مفهوم المخزن مباشرة إلى ملكية دستورية على النمط الأوروبي مثل اسبانيا أو بلجيكا خاصة في غياب طبقة سياسية مشكوك في مصداقية أغلب مكوناتها. فالصحافة المستقلة كانت تطالب وتجري حوارات مع شخصيات كانت بدورها تطالب بملكية دستورية، لكن دون تحديد المسلسل الزمني لهذا الإصلاح ونوعية الصلاحيات التي يجب تفويتها للحكومة وتلك التي ستبقى من اختصاص الملك. في الوقت ذاته، طالبت الصحافة المستقلة ببناء مؤسسات سياسية وأمنية وثقافية، ولكنها في أغلب المقالات كانت تجسد هذه المؤسسات في شخصيات معينة خاصة في حالة بعض الجنيرالات وبعض مستشاري الملك.

العجز عن إيجاد أجندة جديدة: ركزت الصحافة المستقلة ما بين 2000-2004 على مواضيع طابو مثل الصحراء والملكية والأحزاب والمؤسسة العسكرية وخروقات حقوق الإنسان، لكنها عجزت عن إيجاد مواضيع أخرى واستمرت في اجترار هذه المواضيع حتى مل منها القارئ. ويمكن إيجاد تبرير منطقي وهو المشهد السياسي المغربي لم يتطور حتى يفرز مواضيع جديدة تستأثر باهتمام الرأي العام.

عدم التطور نحو اليومية: الحديث عن الصحافة المستقلة في المغرب هو حديث عن الأسبوعيات والمجلات وليس الجرائد، ورغم أن المشهد الإعلامي كان في حاجة ماسة ليومية بروح والخط التحريري للأسبوعيات، إلا أن ناشري الأسبوعيات لم يفكروا في إصدار يومية. وشهدت المرحلة التاريخية التي نحن بصدد الحديث عنها صدور يوميات أبرزها جريدة الأحداث المغربية وجريدة الصباح. وإذا كانت الأولى قد تبنت نسبيا خطاب الصحافة المستقلة إلا أنها بقيت حبيسة مفهوم الصحافة الحزبية بسبب ارتباطها بشخصيات نافذة في حزب الاتحاد الاشتراكي. ولم ترفع يومية الصباح شعارات التغيير والإصلاح العميق بقدر ما أنها أغنت المشهد الإعلامي في البلاد بما يسمى بصحافة المجتمع. وكانت التجربة الوحيدة هي لأسبوعية الصحيفة التي تحولت إلى يومية ولكنها لم تستطع الاستمرار.

أسباب موضوعية

عدم الوصول إلى الجمهور الواسع: رغم أن الصحافة المستقلة تميزت بمضمونها الجريء وأطروحاتها السياسية الشجاعة وعمليات فضح الفساد في مختلف مؤسسات الدولة، إلا أن صوتها لم يكن يصل إلى أوسع الجماهير بل بقي حبيس النخبة. فقاعدة القراء في المغرب لا تتعدى 400 ألف قارئ، ونسبة الأمية في البلاد مرتفعة وتقارب 45%. وعامل الأمية عاق تاريخيا تطور الصحافة المغربية. ومن جهة أخرى، لم تكن مبيعات الصحافة الأسبوعية تتجاوز 35 ألف نسخة لأبرز العناوين مثل لوجورنال والأيام وفي حالات محدودة تجاوزت حاجز 50 ألف نسخة. وفي الوقت ذاته، يمكن وصف قاعدة قراء الأسبوعيات بالنخبة السياسية والمثقفة التي كانت لها دراية بما يجري في المغرب وفي علاقاته الخارجية.

قمع حرية التعبير: تزامن ظهور الصحافة المستقلة مع الانتقال السياسي في البلاد على مستوى الملكية برحيل الملك الحسن الثاني وتولي ابنه محمد السادس العرش والذي أبان عن نية في الإصلاح والانفتاح من خلال الخطوات الأولى التي اتخذها وأبرزها. وتحتفظ الأدبيات السياسية المغربية بتعبير «العهد الجديد»

في وصفها للسنوات الأولى من حكم الملك محمد السادس. ورغم هذا الشعار، فالسلطات كانت بين الحين والآخر تقدم على حظر بعض الأسبوعيات وفي حالات نادرة اعتقال صحفيين. ففي فبراير من سنة 2000 حظرت السلطات ثلاث أسبوعيات دفعة واحدة وهي لوجورنال والصحفية ودومان بسبب نشر الأسبوعيتين الأولتين وثيقة سياسية تؤكد تورط حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية في الانقلاب العسكري لسنة 1972. وفي سنة 2003 قامت السلطات باعتقال علي المرابط ولاحقا إصدار حكم نادر في تاريخ الصحافة وهو منعه من الكتابة.

وما بين سنتي 2000 و2004، أي التاريخ الذهبي للصحافة المستقلة، فقد تسلط القمع عليها عبر الاعتقال كما حدث لعلي المرابط أو الغرامات مثل لوجورنال وبعض المحاكمات بين الحين والآخر. وتدهور المغرب في ترتيب جمعية المراسلون بلا حدود ثم التقارير الصادرة عن جمعيات دولية مثل أمنستي أنترناشنال ووطنية مثل النقابة الوطنية للصحافة المغربية التي نبهت لتردي حرية التعبير.

الخنق الاقتصادي: كانت السلطات المغربية تلجأ نادرا للقمع المباشر مثل الاعتقال وحظر الأسبوعيات، ولكنها وجدت في العامل الاقتصادي الوسيلة الأنجع لبرمجة الموت البطيء لهذه المنابر المزعجة. وفي بلد غير شفاف مثل المغرب، يعتبر الخنق الاقتصادي ثان آلية للقمع بعد الاعتقال والسجن. فقد تحكمت الدولة في الإشهار وبدأت في منعه تدريجيا عن هذه المنابر. ونجحت في مسعاها بحكم ارتباط كبريات الشركات بالمخزن مباشرة. وإذا كانت الصحافة الحزبية في الماضي لا تعتمد على الإشهار لتمويل جرائدها بل على المبيعات وعلى ميزانية الحزب، فالصحافة المستقلة اعتمدت على المبيعات وعلى الإشهار لتغطية مصاريف الطبع التي كانت في أغلب الأحيان بالألوان وتسديد أجور العاملين فيها والتي كانت مرتفعة مقارنة بباقي الصحف الحزبية أو وسائل الإعلام العمومية. وساهم الخنق الاقتصادي في عدم تطور الصحافة المستقلة بحكم أن كل عملية تطوير تحتاج إلى استثمار. ومما ساعد الدولة في حملتها ضد الصحافة المستقلة، هو ضعف اقتصاد ليبرالي في المغرب. فالصحافة الحرة خلال عمليا الانتقال السياسي الديمقراطي في مختلف الدول استفادت من نشوء اقتصاد ليبرالي قوي، الأمر الذي لم يحدث في المغرب.

القنوات الفضائية والإنترنت: الصحافة المستقلة في المغرب هي صحافة ورقية بامتياز ولم تصل إلى إنشاء قنوات تلفزيونية أو محطات راديو لأن السلطات المغربية تحتكر هذا المجال، ورغم تحرير هذا القطاع إلا أن الرخص تعطى فقط للذين يعتقد أنهم ليسوا من «المشاغبين السياسيين». ونظرا للدينامية السياسية التي يعيشها المغرب، فهو يحظى باهتمام كبير من طرف القنوات التلفزيونية الفضائية التي تلقي الضوء على الملفات التي عالجتها وتعالجها الصحافة المستقلة مثل الصحراء والمؤسسة الملكية ومؤسسة الجيش. وتبنت بعض قنوات التلفزيون مثل الجزيرة وخاصة في نشرتها «المغرب العربي» خطاب الصحافة المستقلة، فقارئ الأمس الذي كان يشتري المنابر المستقلة للاطلاع على تازمامارت أو رأي سياسي جريء، أصبح يشاهده في الجزيرة.

عدم تقدم العلوم الإنسانية: الانتقال السياسي في بلد ما يترتب عن تحرر في الفكر وتطور في البحث العلمي خاصة في العلوم الإنسانية. فالجامعات تعاني بدورها خلال مرحلة الدكتاتورية من التضييق على حرية البحث العلمي. وشهدت اسبانيا خلال الانتقال الديمقراطي تقدما ملحوظا في العلوم السياسية وعلم الاجتماع، فالصحافة الإسبانية وجدت في تقدم العلوم الإنسانية خير ركيزة تستند عليها في تطوير نفسها. فالجامعة كانت تناقش وتبحث الدستور ونظام الحكم الذاتي ومكانة الجيش في الانتقال الديمقراطي وكانت الصحافة تنقل هذه النقاشات وتحولت إلى جسر بين الباحث الأكاديمي والسياسي والرأي العام علاوة على دورها الإخباري. وفي حالة المغرب نجد العكس، فالجامعة المغربية لم تحقق هذه النقلة النوعية بسبب استمرار هاجس الخوف والتضييق على الأبحاث خاصة الاستراتيجية منها. هذا الوضع انعكس ومازال ينعكس سلبا على الصحافة المستقلة في المغرب وليس فقط البحث العلمي.

وتستحق مجلة «وجهة نظر» تنويه خاص، فقد ساعدت في تطوير النقاش السياسي بفضل تعاطيها العميق القائم على البحث الأكاديمي للمواضيع الرئيسية التي عالجتها الصحافة المستقلة.

غياب قوى سياسية جذرية: في معظم الدول التي شهدت انتقالا ديمقراطيا أو تغييرات سياسية كانت الصحافة تعبر عن تطلعات قوى سياسية رئيسية ترغب في التغيير. وتقدم اسبانيا النموذج الأمثل في هذا الصدد من خلال ظهور جريدة الباييس سنة 1976 التي رافقت مطالب الحزب الاشتراكي العمالي الإسباني بزعامة فيلبي غونثالث ومجلة كامبيو 16 التي لعبت دورا رئيسيا في التعبير عن المنادين بالتغيير الديمقراطي. وفي حالة المغرب، تزامن رحيل الحسن الثاني، وهي الفترة التي يعتبرها البعض بمثابة المنعطف أو العهد الجديد، مع حكومة التناوب بزعامة عبد الرحمان اليوسفي التي كانت مكونة من الأحزاب الوطنية والديمقراطية التي نادت بالتغيير وهي حزب الاستقلال والاتحاد الاشتراكي وحزب التقدم والاشتراكية. ووجدت الصحافة المستقلة أمامها فقط قوى سياسية ديمقراطية وجذرية في مطالبها ولكن بدون امتداد شعبي عميق مثل الحركات التقدمية التي ستعطي لاحقا اليسار الاشتراكي الموحد. وفي الوقت نفسه، وجدت هذه الصحافة قوى دينية محافظة تصنف بالمعادية للفكر التحرري والانفتاح وبعض مبادئ الديمقراطية هي التي تتجذر وسط المجتمع. وكانت الصحافة المستقلة في موقف حساس، فمن جهة، لا يمكنها إغفال هذه القوى الصاعدة والمؤثرة في المجتمع، ومن جهة أخرى إيلاء فضاء مهم في صفحاتها يعني الترويج لفكر معادي للديمقراطية.

وإذا كانت الصحافة المستقلة لم تجد قوى سياسية ديمقراطية تقوم بنقل أفكارها للمجتمع وتتحالف معها وتكون ناطقا باسمها، فإن قوى سياسية مثل حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية كان يشن عبر سياسييه وجريدته الاتحاد الاشتراكي علاوة على جرائد أخرى مثل البيان التابعة لحزب التقدم والاشتراكية هجوما قاسيا ضد المنابر المستقلة واتهامها باتهامات خطيرة مثل العمالة للخارج بل وصل الأمر إلى اتهامات مثيرة وتدعو للسخرية بالتورط في انقلاب أبيض ضد الملك محمد السادس.

من الصحافة المستقلة إلى المواطنة الرقمية

في غضون ذلك، تستمر بعض المنابر المنتمية للصحافة المستقلة في الصدور مثل الأيام والوطن وتيل كيل وأخرى تعرضت للمنع مثل دومان ولوجورنال وأخرى عجزت عن الاستمرار مثل الصحيفة والجريدة الأخرى والمستقل. ويعتبر العصر الذهبي لهذه الصحافة ما بين سنتي 2000-2004 لمساهمتها في خلق ثقافة إعلامية وسياسية جديدة في المغرب دشنت أوراش نقاش حقيقية حول مستقبل المغرب والآليات السياسية المناسبة لتسييره بعيدا عن هيمنة المخزن التقليدي والأعراف والرهان على مواطنة جديدة. فالخطاب الإعلامي للصحافة المستقلة كان جريئا لرهانه على الإصلاح الديمقراطي وتشكيله البديل للصحافة الحزبية. ويمكن تصنيف ظهور الصحافة المستقلة بالمرحلة الثالثة في تاريخ الصحافة المغربية بعد مرحلة التأسيس في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، ثم مرحلة النشأة بعد الاستقلال.

وتوجد منابر جديدة تحمل بدورها خطاب ورسالة الصحافة المستقلة وخاصة اليوميات مثل «أخبار اليوم» و«الجريدة الأولى» بسبب تركيزهما على دور المخزن في الحياة السياسية وليس تبني استراتيجية إعلامية تمويهية من خلال التركيز على الوزراء. إلا أن الفضاء الجديد للصحافة المستقلة الآخذ في التبلور هو الحاصل في الصحافة الرقمية في شبكة الإنترنت مثل موقع هيسبريس بسبب حرية الكتابة والتعليق وصعوبة ممارسة السلطات الرقابة عليها. فبعد الصحافة المستقلة الورقية جاء عهد ما يسميه خوسي مانويل روبلس «المواطنة الرقمية» بفضل انتشار مواقع الانترنت الإخبارية التي لا يستطيع المخزن التحكم فيها وكذلك بسبب تفكير بعض رواد الصحافة المستقلة في الانتقال إلى إنشاء منابر رقمية إعلامية.

المراجع

أعداد من الصحافة المستقلة: الأيام، لوجورنال، الصحيفة، تيل كيل، الوطن، دومان، المستقل والجريدة الأخرى ثم مجلة «وجهة نظر».

عبد الله العروي، ديوان السياسية، المركز الثقافي العربي، 2009.

Bardin, L. Análisis de Contenido, Akal, 2002.

Cabello, M. A. El artículo como arma política, Editorial Port Royal, 2001.

Charaudeau, P. Le discours de l'information médiatique, éditorial Nathan, 1997.

Krippendorff, K. Metodología de análisis de contenido, editorial Paídos, 1990.

Majdoubi, H. Nosty, El Ancho Estrecho, Icaria, 2009.

Marquéz, B. H. EL PAPEL DE LA PRENSA ESPAÑOLA EN LAS ETAPAS DE LA TRANSICION DEMOCRÁTICA: EL CASO ESPAÑOL, tesis Doctoral, Universidad de Complutense, 2001.

Robles, J. M. Ciudadanía Digital, editorial UOC, 2009.

Tredano, E.J. LA TRANSICION DEMOCRATICA EN LA PRENSA ESPAÑOLA: 1.973-1.978 SEMANAL, tesis Doctoral, Universidad de Complutense, 1993.

تحاول هذه الدراسة رصد شروط هذه المقايضة وحدودها وعوائقها في النظام السياسي المغربي بين الملكية وجزء من معارضة الإسلامية المتمثل في جماعة العدل والإحسان. فهذه المقايضة من وجهة نظر الملكية ووفق خبراتها التاريخية تتضمن تخلي جماعة العدل والإحسان عن أكثر مواقفها راديكالية وقبولها العمل بالقواعد السياسية الرسمية المعمول بها. في مقابل ذلك، تعتبر جماعة العدل والإحسان أن خضوعها لهذه المقايضة كما تطرحه الملكية سيجعلها لا محالة تفقد هويتها الإيديولوجية والسياسية ويجعلها بدون خصائص متميزة. وهو أمر ليست الجماعة مستعدة للتضحية به بدون ضمانات واشتراطات قبلية تجعل أمر مشاركتها ذى مغزى.

الملكية وجماعة العدل والإحسان

مقايضة المشاركة

• عمر الشرقاوي

تجاوز مفعول المقايضة المعاملات الاقتصادية بشكلها البدائي وتم توظيفه بكثافة في الكتابات السياسية الحديثة وتحديدا ما أنتجته أدبيات الانتقال الديمقراطي. فقد اعتبرت بعض الدراسات أن تجاوز اعتلالات الأنظمة السياسية يتطلب عقد صفقة سياسية بين النظام وقوى المعارضة الإصلاحية تقوم على الحل الوسط والالتقاء بمنتصف الطريق وهو ما أطلق عليه صمويل هانتجتون مقايضة المشاركة بالاعتدال بمعنى السماح للمعارضة بالمشاركة في مقابل رفضها للخيارات الراديكالية، وقبولها بالحلول الإصلاحية المعتدلة. وتمثل هذه الصفقة مرحلة متقدمة وإيجابية في عملية التحول إذ إنها تحد من حالة الضبابية واللايقين الناشئة عن اعتلال النظام، وهي ضمانات كبيرة للتقليل من خسائر ومخاوف عملية التحول وتساهم في ترشيد الانتقال إلى الديموقراطية.

تحاول هذه الدراسة رصد شروط هذه المقايضة وحدودها وعوائقها في النظام السياسي المغربي بين الملكية وجزء من معارضة الإسلامية المتمثل في جماعة العدل والإحسان. فهذه المقايضة من وجهة نظر الملكية ووفق خبراتها التاريخية تتضمن تخلي جماعة العدل والإحسان عن أكثر مواقفها راديكالية وقبولها العمل بالقواعد السياسية الرسمية المعمول بها. في مقابل ذلك، تعتبر جماعة العدل والإحسان أن خضوعها لهذه المقايضة كما تطرحه الملكية سيجعلها لا محالة تفقد هويتها الإيديولوجية والسياسية ويجعلها بدون خصائص متميزة. وهو أمر ليست الجماعة مستعدة للتضحية به بدون ضمانات واشتراطات قبلية تجعل أمر مشاركتها ذى مغزى.

1 اشتراط اعتدال جماعة العدل والإحسان مقابل المشاركة

تعمل مقايضة المشاركة من وجهة نظر الملكية على تهذيب الإيديولوجية السياسية لجماعة العدل والإحسان، عبر ضمانات صارمة تجعلهم لا يحملون مشروعا إسلاميا أصوليا جذريا. بل مشروعا إصلاحيا مدنيا لا يبتعد كثيرا عما تدعو إليه بعض الأحزاب السياسية القائمة وجعلها دون توجهات مميزة. لذلك سعت المؤسسة الملكية جاهدة، إلى محاولة تهميش دور الجماعة في الحياة السياسية خاصة وأنها تمتلك



الأدوات السلطوية والإيديولوجية التي تمكنها من ذلك، وجعلتها تعيش على هامش النظام السياسي وتشكو من عوامل ضعف أكيدة في علاقاتها بالنخبة السياسية والدينية. خصوصا أن هذه النخبة لازالت تعيش حالة من التوافق مع الملكية وتدرك يقينا أن التعامل الإيجابي مع مبادرات جماعة العدل والإحسان من شأنه أي يمس بهذا التوافق.

يفترض اعتدال جماعة العدل والإحسان كشرط للمشاركة من وجهة الملكية، تحولا ملموسا على المستويين. أولهما مذهبي وايديولوجي من خلال التخلي على التهيئات الثورية لديها. وثانيهما سياسي ويشمل موافقة جماعة العدل والإحسان على العمل من خلال القواعد السياسية الرسمية المعمول بها.

التحول المذهبي والإيديولوجي لجماعة العدل والإحسان مقابل المشاركة

كرست جماعة العدل والإحسان الوقت الطويل والجهد المضني من إيديولوجيتها للمواقف الجذرية اتجاه الملكية، حتى أنها كونت معجما فائضا من المفاهيم العنيفة لفظيا من مثيل (الحكم الفاسد، بيعة الإكراه، الملك الجبري، النظام المخزني المقيت، القارونية، الفرعونية...). فهذه الجماعة ابتدأت مشروعها السياسي بجرأة نادرة على أساس تقويض مشروعية الملكية في النظام السياسي المغربي، المرتهنة في نظرها إلى الملك الجبري والعاض وبيعة الإكراه وبالتالي فهي تفتقد لأية مشروعية دينية أو سياسية، فهي قائمة على الشوكة والتسلط.

ومن ثمة عملت ايديولوجية جماعة العدل والإحسان على وظيفة سحب المشروعية من النظام السياسي القائم، من خلال تكثيف الإدانة إزاء المؤسسة الملكية، عبر أدبياتها وآلياتها التي تتوسلها لتشخيص الوضع القائم. حيث تصبح المؤسسة الملكية من المنظور الجماعة المسؤولة عن تردي الأوضاع الاقتصادية والسياسية وسبب الإنحلال السياسي الذي يتخبط فيه المغرب. إن تكثيف إدانة جماعة العدل والإحسان للمؤسسة الملكية يتم بتبنيها لغة فضة، لا تتوانى عن وصف الملكية بأنها لا تصلح للمغرب وأن النظام القائم شتيمة وظلم سياسي يقع على المغاربة(...) وأن المغاربة ليسوا ملزمين بقبول هذا النظام إلى يوم القيامة (...) أتوقع أن يكون سقوط هذا النظام وشيكا(،،،) وأن ووصف الدستور الذي وضعه الملك بأنه لا يصلح إلا لمزبلة التاريخ.

وعلى الرغم من الارتدادات العكسية لهذه الجذرية على الجماعة، ليس فقط من خلال ردود أفعال المؤسسة الملكية عبر مزيد من المتابعات القضائية والأمنية، ولكن كذلك من خلال ردود الفاعلين الحزبيين والدينيين المدنيين. فإن الجماعة يصعب عليها الخروج عن الجذرية اللفظية في خطابها السياسي، نظرا للوظيفة الاستقطابية لهذه النزعة والمكاسب السياسية التي جنتها من وراء قدرتها على تحمل عبء هذه العقيدة السياسية.

من المهم الإشارة هنا، أنه رغم العنف اللفظي الذي طبع القاموس السياسي لجماعة العدل والإحسان، إلا أنها رسخت قطيعتها الكاملة مع الخطاب التكفيري الانقلابي. فبخلاف الخطاب السياسي للجماعات الإسلامية المتشددة التي تستند على مفهوم الجاهلية والتكفير، كما وضع أسسها كل من أبو الأعلى المودوديوالسيد قطب. فإن عبد السلام ياسين نأى بنفسه عن هذا التوجه لينتج منهوم الفتنة ويميزه عن كل ما يلحقه بالمجتمع الجاهلي ومكوناته. فوجود نخبة سياسية فاسدة وقيام حكم قهري لا يبرر بنظره نعت كل مجتمع بالكفر والجاهلية يقول عبد السلام» فهل أصبح مجتمع المسلمين كافرا جاهليا بوجود طائفة المرتدين والمنافقين والعصاة، أو هم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم لا يزالون فتنة».

ومع ذلك فإن هذا الأمر لا يشكل عامل إطمئنان كافي للملكية، التي تتوخى من هذه المقايضة تخلي الجماعة عن النزوعات الايديولوجية الجذرية، خصوصا وأن الملكية تدرك من خلال خبراتها التاريخية أن جذور جذرية هذه الجماعة ليست مسألة ثقافية بل سياسية تخضع لطبيعة الحراك السياسي، ففي بداية السنتين الأوليتين من تولية الملك محمد السادس، اتسمت مواقف الجماعة بنوع من التهدئة، وانتظار ما ستسفر عنه المفاوضات مع ممثلي القصر الملكي. وبعد عدم الاستجابة لمطالب الجماعة فيما يخص تسوية وضعيتها القانونية وإطلاق سراح معتقليها، إلتجأت إلى التكثيف من جذريتها من خلال مذكرة إلى من يهمه الأمر. ومنذ ذلك الحين ما فتأ خطابها يزداد حدة وعنفا اتجاه الملكية وصل إلى حد المطالبة عن التخلي عن النظام الملكي. لتكتمل تلك الجذرية منذ نهاية 2006، نتيجة تزايد المضايقات على أنشطة الجماعة وارتفاع حجم المتابعات القضائية وفي حق مريديها وتنظيماتها الموازية.

لا تقبل الملكية مشاركة جماعة العدل والإحسان في ظل هيمنة هذه النزعات الجذرية التي طبعت خطابها وسلوكها السياسيين خلال الثلاث عقود الأخيرة والتي تتوخى تغيير طبيعة النظام السياسي ووضع أسس جديدة للشرعية السياسية. وتبقى إمكانية إدماج هذه الجماعة ضمن الأطر الرسمية للنظام السياسي مرتبط في جزء منه تخفيف بتخفيف هذه الأخيرة لمقولاتها الدينية الأخلاقية والروحية وإفساح المجال لتمدد المجال التداولي السياسي داخل خطابها، عبر ترجمة أطروحات ايديولوجية ثابتة داخل هذا الخطاب إلى ممارسة سياسية برغماتية متغيرة، أي انتقال أدبياتها من البعد النبوي الرسالي الذي كان يندرج في إطار نظرة كلية وراديكالية لمسألة السلطة، إلى نظرة أكثر لطافة وأكثر استحضارا للسياسة بفعل تعلمها لميكانيزمات الفعل السياسي من خلال الممارسة إن هي أرادت إدماج نفسها ضمن الأطر الرسمية للنظام السياسي.

الموافقة على القواعد السياسية الرسمية

لا يسمح عادة للفاعلين السياسيين ولوج الحقل السياسي الرسمي، إلا بعد أن يصرحوا علنا أو ضمنا بقبولهم الامتثال لقواعد اللعبة السياسية المفروضة من السلطة، فهذا الأمر يعتبر مدخلا مهما لقياس مدى جوهر العلاقة بين مختلف الفاعلين والمؤسسة الملكية. فطالما أن هناك جماعات تقبل القواعد السياسية القائمة، فإن النظام السياسي في مأمن. ولكن إذا ما تحدت واحدة أو أكثر من بين تلك الجماعات هذه القواعد، فإن المؤسسة الملكية تصبح في مواجهة تحدي جدي يتطلب ردود أفعال صارمة.

من الصعب تقديم رصد إمبريقي، لكل القواعد السياسية المتضمنة لمقايضة مشاركة جماعة العدل والاحسان نظرا لغموض بعضها، وعدم ثبات البعض الآخر. لكن هناك جزء هذه القواعد السياسية محدد وملزم للجميع، بحيث يستبعد من اللعبة كل من لا يقبل به أو ينصاع له. بالنظر إلى أنه يجسد الهيمنة الفعلية للمؤسسة الملكية على الشأن السياسي وخاصة على مستوى تدبير قواعد الممارسة السياسية.

القاعدة الأولى الإقرار بإمارة المؤمنين

لم تكن إمارة المؤمنين المرتكزة على البيعة بنودا تشريفية، فقد غطت- عمليا- الحياة السياسية المغربية. بل نسخت كل القواعد الشكلية للدستور، مما جعلها فوق المؤسسات، ولا تحدها أي حدود لأنها تمارس وفق القرآن والسنة. وتستند للطابع المزدوج للبيعة على أمور الدين والدنيا، مما يضفي عليها نوعا من القداسة. جعلها حصنا يصمد في وجه كل من ينازع الملك المنصب الأسمى، وتجعل كل من يبدي عدم رضاه خارجا عن الطاعة.

والواقع أن القبول بالشرعية الدينية كما جسدتها إمارة المؤمنين التي تقوم على البيعة، تشكل مدخل أساسيا لنجاح هذه



إن قيام جماعة العدل والإحسان بمنازعة المؤسسة الملكية شرعيتها الدينية، بل والتشكيك المستمر في حجية استنادها إلى ذلك المصدر والطعن في عقد البيعة التي يجمعها بالشعب. إنما كان شرطا جوهريا مانعا لمشاركة هذه الجماعة ضمن الأطر الرسمية للنظام السياسي المغربي.

المقايضة من وجهة نظر الملكية اتجاه جماعة العدل والإحسان التي مافتئت تشكك باستمرار بتطابق إمارة المؤمنين على النظام السياسي المغربي.

إن جماعة العدل والإحسان لا تقيم تمييزا بين النظرية والتطبيق والواقع والتاريخ بخصوص حقل إمارة المؤمنين. ولا يفهم من ذلك أنها ضد مفهوم إمارة المؤمنين أو ضد الشرعية الدينية للنظام السياسي، ولكنها تقيم حالة ربط شرطي بين المبدأ والتطبيق الذي تعتقد أنه غير قائم في سلوك المؤسسة الملكية. فهي تقر بأن «إمارة المؤمنين شأن عظيم، أول من تسمى بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- تقول أحيانا لمن يتسمون بهذا الاسم العظيم الكريم.. عند الله عز وجل، الذي اختاره الصحابة رضي الله عنهم، سمي أبو بكر خليفة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ثم جاء الثاني -رضي الله عنه- وأرضاه سيدنا عمر، فقالوا ربما يكثر الأمر إن قلنا خليفة خليفة، فإذا جاء الثالث والرابع نقول خليفة خليفة، تقول هذا أمير المؤمنين، اختيار، وضمن تسمية اختيار اختارته الأمة، اختارته الأمة هو أمير لهم، والمسلمون أمروه على المؤمنين، هؤلاء الذين ينتسبون ويتسلطون على الألقاب النورانية اختارتهم الأمة؟ لا، إنه الحكم الجبري، والد الولد اختار للأمة من ذريته فلانا أو فلانا».

وتأسيسا على ذلك، تحاول الجماعة تفنيد الشرعية الدينية أو على الأقل التشكيك المستمر في الأسس التي تقوم عليها إمارة المؤمنين. من خلال تفسيره الأصولي للبيعة، والذي يترتب عليه الاختيار بالشورى بدل الإختيار بالوراثة. فهي لا تتوان في إبداء النقد اللاذع للبيعة للملك باعتبارها تجسد «تدهور الحكم على رقاب المسلمين، واستحكم السيف متمكنا بقوته وبفتوى شرعية الاستيلاء ووجوب طاعة «من غلب عليهم بالسيف». فاستحالت البيعة إلى نوع من الحفلات التهريجية يقدم فيها القربان الرمزي للحاكم الذي أصبح يستعبد الناس لشخصه من دون الله. يقول مؤرخنا رحمه الله: «وأما البيعة المشهورة لهذا العهد فهي تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل (...). واستغني بها عن مصافحة أيدي الناس (...) لما في المصافحة لكل أحد من التنزل والابتذال المنافيين للرياسة وصون المنصب الملكي».

لا يقف نقد الجماعة للبيعة كما تمارسها المؤسسة الملكية عند حد اختلال شرط الرضا، الذي يعتبره مفقودا وبهيمنة تقاليد البيعة المخزنية المقيتة التي تقوم على «طقوس بهلوانية لا تمت بأية صلة إلى الميثاق الإسلامي». بل تتجاوزه إلى رفض الأساس الوراثي الذي تشرعنه البيعة حين يعتبر أن «الملك العاض الذي يعض على الأمة بالوراثة وبيعة الإكراه مضى وولى».

وإذا كان نقد عبد السلام ياسين للبيعة القائمة باعتبارها مجرد تصرف شكلي يقوم على البهرجة، حيث تغدو مجرد التزامات انفرادية بطاعة المبايعين للملك، تساهم في تكريس وتثبيت وضعية السلطان الجديد تجاه المنافسين المحتملين. فإن نقده للأساس الوراثي للبيعة كان أشد، فهو بنظره نظام فاسد، وهي بدعة ابتدعها معاوية ليمكن لولده يزيد الفاسق من رقاب المسلمين وليحول الخلافة ملكا عاضا مستقرا في غلمان بني أمية. لذلك فولاية العهد وتوريث الحكم لا أساس له في البيعة الصحيحة، ومن ثم سيعبر الأستاذ ياسين عن رفضه لكل البيعات التي أبرمت في تاريخ المسلمين منذ القضاء على الخلافة الراشدة، والتي تبدأ منذ عهد معاوية، مؤسسة الحكم على الجبرية والإكراه، أي الملك العاض الوراثي.

وإذا كان عبد السلام ياسين يؤكد على الموقف الفقهي المبدئي من ولاية العهد، لم يختلف حول اعتبارها طريقا من طرق الاستخلاف. فإن نقده انصب حول في التفاصيل المتعلقة بهذا الإجراء. فمعارضته لولاية العهد التاريخية إنما كانت تراعي اعتبارات أخرى، تعود بالدرجة الأولى انقلابها من ولاية عهد خلافية إلى ولاية عهد وراثية. وهوما سيجعل تنظيرات عبد السلام ياسين تتجه إلى إعادة بناء منطق إمارة المؤمنين الماثل في الدستور المغربي ومراجعة مفرداته، بحيث نفهم من كتابات مرشد جماعة العدل والإحسان تقريره بأن النظام المغربي يخرج عن مقومات الخلافة على منهاج النبوة. لأنه ملك عاض وجبري يعض على الأمة بالوراثة وبيعة الإكراه.

إن قيام جماعة العدل والإحسان بمنازعة المؤسسة الملكية شرعيتها الدينية، بل والتشكيك المستمر في حجية استنادها إلى ذلك المصدر والطعن في عقد البيعة التي يجمعها بالشعب. إنما كان شرطا جوهريا مانعا لمشاركة هذه الجماعة ضمن الأطر الرسمية للنظام السياسي المغربي.

القاعدة الثانية الإقرار بالملكية الدستورية التنفيذية

يعتبر النظام الملكي الدستوري في المغرب أهم مكونات الواقع السياسي، وأبرز الفاعلين فيه. حيث تتضافر المرجعيات المعتمدة تقليدية كانت أو حديثة، على تكريس محوريته. ويتجلى ذلك من خلال الصلاحيات الواسعة التي يتمتع بها الملك دستوريا فهي ملكية تسود وتحكم، وليست بالملكية المقيدة، حيث يمارس الملك سلطات مهمة ولكنها مقيدة بسلط الأرستقراطية، كما هو الشأن بالنسبة للملكيات الغربية. الملكية بهذا المعنى تتوفر بالإضافة إلى خلفيات تتجاوز المنطوق الدستوري، لتستحضر جوانب مستمدة من الثقافة السياسية السائدة اعتمادا على شرعية تقليدية تمزج بين الدين والتاريخ. وتتوفر على كل إمكانيات التحرك الدستوري في مختلف مناحي الحياة السياسية.

على الرغم من أن جماعة العدل والإحسان، تميز بين المشروعية الدينية للملكية ومشروعيتها السياسية. بحيث لا تعترف بالأولى ولكنها تقر بالثانية، وعمل الجماعة يظهر ذلك، إذ إن الجماعة منذ مطلع الثمانينيات من القرن الماضي وهي تطالب السلطة السياسية بالترخيص لها بالعمل بشكل قانوني في إطار القوانين والأنظمة الجاري بها العمل». إلا أن هذا الإقرار الواقعي البرغماتي للنظام الملكي، لم يوازيه إقرار للنظام الملكي داخل البناء النظري للجماعة. فكتابات عبد السلام ياسين تطابق بين الملك وفساد الحكم، انطلاقا من تبني الجماعة لما أقره ابن خلدون الذي اعتبر أن «إن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

أكثر من ذلك فالنزوعات الجمهورية لدى أطر جماعة العدل والإحسان، أضحت أكثر وضوحا وعلنية من ذي قبل. ضمن هذا المنحى تدخل دعوة نادية ياسين إلى تبني النظام الجمهوري، وتجاوز الملكية القائمة. وهي في ذلك لا تخرج عن بعض النزعات الجمهورية التي عرفها المغرب منذ الإستقلال، والتي كانت ترى أن طريق التغيير تمر بالضرورة عبر إسقاط النظام القائم.

القاعدة الثالثة الإقرار بالوحدة المذهبية

تستمد هذه القاعدة شرعيتها الدستورية من الفصل السادس من دستور 1996، الذي يعتبر الإسلام دين الدولة، والذي يمثل فلسفة وطبيعة السلطة. كما أنها تتجسد على المستوى العملي من خلال الثالوث المتمثل في المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية والصوفية الجنيدية التي تتوافق مع المبادئ الأساسية للإسلام. وازدادت ضرورته نتيجة التأثيرات المذهبية الآتية من المشرق بعد الثورة الإيرانية وصعود السياسي والاجتماعي للتيارات الوهابية التي تستقي مرجعيتها المذهبية من المذهب الحنبلي، والتي أصبحت تهدد الأمن الروحي للمغاربة.

وإذا كانت جماعة العدل والإحسان تبدو منتوجا فكريا مغربيا محضا، بالنظر إلى كونها تستقي جانبا من فكرها من التصوف المغربي ومن اجتهادات المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية، وهو ما قد يوحي بتماثلها ظاهريا مع قاعدة الوحدة المذهبية للنظام السياسي المغربي. إلا أن هذا الإيحاء سرعان ما يتبدد، عندما تقدم لنا كتابات الجماعة مذهبا مالكيا ذو نفس ثوري ، بمسوح صوفية نضالية. فعبد السلام ياسين يستدعي المذهب المالكي بشكل متواتر في كتاباته، خصوصا إذا تعلق الأمر بوقائع تتوخى نزع المشروعية عن الحاكم. وهكذا لا يتردد في استدعاء مواقف الإمام مالك المقترنة بعلاقته المتوترة بالسلطان، كما هو الشأن حينما يستحضر نازلة فتوى الإمام مالك ببطلان بيعة المكره حيث أفتى ببطلان بيعة العباسيين وأعلن أن بيعة المكره لا تجوز. فجلده والي المدينة جعفر بن سليمان وهدت يده حتى انخلعت كتفه. كما أن كتابات عبد السلام ياسين تقدم مشروعية فقهية لفكرة الخروج عن الحاكم من داخل الفقه المالكي. بالنظر إلى أن مالك شجع قومة الإمام محمد الملقب بالنفس الزكية لزكاوة أخلاقه وشرف محتده، وأفتى الناس بالخروج معه.

إن أخذ الجماعة بهذا النفس الثوري للمذهب المالكي، يخالف تماما التأويل الدولتي ذو السمة الليبرالية لمقومات هذا المذهب المتسم بالمرونة في الأخذ بمقاصد الشريعة والانفتاح على الواقع وعنوانا للوسطية والإعتدال. والذي يجعل منه القادر على الحرص على استقرار ضمير العامة، زيادة على ما يوفره للمجتمع من وحدة وتماسك في مجالات الروح كما في مجال التشريع والاجتماع.

إلى جانب ما يمكن عده حضورا للنفس الثوري للمذهب المالكي، أعطت جماعة العدل والإحسان بعدا نضاليا للعمق الصوفي. فعلى الرغم من الاستمرارية قوية لبعض الثوابت التنظيمية والإيديولوجية المتوارثة عن

تنظيم الزوايا والزاوية البودشيشية تحديدا، خاصة فيما يتعلق بطبيعة العلاقة بين الشيخ ومريديه. فقد اتجهت مؤاخذات عبد السلام ياسين، للتيار الصوفي الذي انشغل بالجوانب الروحية وسلك سبيل الخلاص الفردي. في المقابل طرح مرشد جماعة العدل والإحسان نمطا صوفيا نضاليا يتسامى إلى مقام وراءه أولو العزم من الرسل فتلتمس جهادا، وتجتهد بخلاص الجماعة وتصل الصحبة بالجهاد»

مقاربة الشيخ ياسين إذن للتصوف، تختلف عن مقاربة الدولة للتصوف. فصوفية الدولة تقوم على القول بأن من فيه بقية نفس أي أنانية لا يجوز له أن يتصدى للتغيير، والمعرفة بالنفس أي القضاء على الأنانية يقتضي التعمق في التصوف أي تجميع شتات الباطن بتحقيق التوحيد الخالص لله الواحد. أما صوفية جماعة العدل والإحسان فهي جزء من البرنامج البيداغوجي لترقية المناضل أو العضو الحركي حتى تكتمل شخصيته، ويجمع بين الإحسان والقدرة على مقارعة المخزن تمهيدا للقومة. فهو جزء من كل وليس هو كل مهيمن. بينما التصوف عند الصوفية القدماء يبدأ وينتهي في حدود جوانية تختزل الوجود الانساني وتسحقه في التاريخ، فهو غائب باطن مقبوض، أي على هامش التاريخ.

إن أخذ جماعة العدل والإحسان بالعمق الصوفي، وإن كان يبدو في مظهره يتماشى مع رغبة المؤسسة الملكية في الحد من التأثيرات الدخيلة. إلا أن التكييف السياسي الذي أضفته الجماعة على وظيفة التصوف، خالف بشكل جوهري «الفكر الصوفي السني الذي يتوخى الاستيعاب الشامل للمجتمع، والإدماج الكلي للناس في حضنه الدافئ». بينما اتجهت صوفية الجماعة إلى العمل على انتقاد السياسات العمومية المنتهجة من قبل المؤسسة الملكية، وتبتعد بنفسها عن الموالاة للسلطات القائمة.

القاعدة الرابعة الإقرار بفصل الديني عن السياسي

في مجال سياسي يهيمن عليه الديني فالجمع بين الديني والسياسي يكون على مستوى هيكل واحد هو المؤسسة الملكية. وهذه القاعدة التي تعتبر من متضمنات مقايضة المشاركة تتطلب من ضمن ما تتطلبه، التخلي عن الشعارات الدينية لصالح شعارات سياسية قابلة للنقد والمراجعة. «فلا يمكن للملك الاعتراف بقنوات منافسة تدعي الدفاع عن الدين، من جهة لأن شرعيته في الحكم تقوم أساسا على أسانيد دينية شرعية، ومن جهة أخرى لأن وظيفة أمير المؤمنين تفرض عليه الوفاء بالالتزامات معينة...»

تدعو هذه القاعدة كشرط مقايضة المشاركة جماعة العدل والإحسان إلى فض الارتباط بين ما هو ديني وما هو سياسي في تكوينها وممارساتها، وهي إذا ما تمكنت من ذلك فإنها تصبح أقرب إلى صورة الفاعل السياسي أو الدعوي المدني الذي يتبنى برنامجا سياسيا قابلا للتعديل والتقويم أو منهجا دعويا إصلاحيا أو أقرب إلى الجمعيات الدعوية.

لا تخفي جماعة العدل والإحسان، يقينها لعلاقة التداخل بين السياسي والديني في بنائها الإيديولوجي والتنظيمي. فهي رفضت خيار العمل من خلال حزب سياسي قائم، خاصة بشرط الالتحاق به كأفراد وليس كتنظيم من شأنه أن يفرغ التنظيم الإسلامي من جوهره ويفقده بالتالي هويته. ما دام أن العمل سيتم وفق ضوابط الحزب وليس ضوابط الجماعة. ورفضت خيار تأسيس حزب سياسي مستقل عن التنظيم الإسلامي، لأن مثل هذا الخيار يسقط في نوع من «العلمانية» المرفوضة، فتأسيس حزب يختص بالسياسة وجماعة تختص بالدين لا روابط تنظيمية بينهما هو في آخر المطاف إعادة إنتاج للتصورات «العلمانية» القاضية بفصل «الدين» عن «السياسة».

في الحقيقة إن رفض جماعة العدل والإحسان من خطوة التحول إلى حزب سياسي لم يكن بدافع التجنب النزوعات العلمانية، بل مرده دوافع متعددة بعضها يتعلق بالواقع السياسي الذي تتواجد فيها أحزاب هامشية، لا وجود لها في الشارع بفضل القيود الدستورية والسياسية التي تشتغل داخلها. وبعضها يتعلق ربما بالخوف من صورة الحزب السياسي المختلفة تماما من حيث العضوية وأساليب التجنيد وشكل الخطاب السياسي والدعائي عن تلك الجماعة الدعوية التضامنية التي تلزم أعضاءها بشكل صارم بضرورة الالتزام بالعبادات وبالقيم والمبادئ الدينية وبالولاء التنظيمي الصارم. وبعضها الأخر مرتبط بتحدي التجنيد والعضوية، زهناك تحد آخر يتعلق بالبناء الإيديولوجي الذي تتبناه الجماعة، فالجماعة مازالت تستند على مفاهيم الإحسان، الشورى، الثوبة العمرية، القومة، والبيعة الصوفية. والتي قد يتم تلاشيها أثناء توسيع القاعدة الاجتماعية للحزب، لصالح مفاهيم الديمقراطية، الانتخابات، الكفاءة، المعارضة البرلمانية، الواقعية السياسية. وهكذا يشدد قادة جماعة العدل والإحسان على أنه إذا ما تم إنشاء حزب سياسي فإنه لن يحل محل الجماعة –والتي سوف تستمر كجماعة إسلامية عامة – ولكنه سيكون مجرد امتداد لها. إن مساوئ الخيارين السابقين دفعت جماعة العدل والإحسان إيجاد هيكلة تنظيمية الحالية للجماعة تستحضر هذا التداخل. فباعتبار جماعة العدل والإحسان جماعة دعوة شاملة للدين والسياسة، حاولت أن تميز بينهما لاعتبارات وظيفية، فهناك مجال الدين الذي تشرف عليه مجالس النصيحة، وهناك مجال السياسة الذي تختص به «الدائرة السياسية»، والمجالان معا ينضبطان بضوابط الجماعة.

إن إصرار جماعة العدل والإحسان على الجمع بين ما هو ديني وسياسي داخل بنائها الايديولوجي والتنظيمي يجعل أمر مشاركتها ضمن الأطر الرسمية للنظام السياسي المغربي أمر مشكوكا فيه.

القاعدة الخامسة قبول المعارضة البرلمانية المعقلنة

إذا كانت المؤسسة الملكية تعترف بأن لا قيمة لديمقراطية بدون معارضة. فإنها استمرت في استبعاد كل معارضة لشخص الملك، وأن المعارضة يجب أن تكون برلمانية وللحكومة فقط، فالبرلمان يبقى مجال السجال والصراع السياسيين ومعترك المجادلات الحزبية بين الأغلبية والمعارضة. فالملك في نظر أحد الباحثين، «يجعل نفسه فوق الجميع ليكون بذلك الفاعل الرئيسي، فلا يمكن اللعب معه إلا في ضوء التحديات التي يضعها بنفسه، ولا يمكن اللعب لعبا آخر أو اللعب ضده. الملك سيد الإطار وسيد اللعب». فهو الذي «يحدد قواعد اللعبة السياسية ويراقب مجال النقاش، مع تركه لباقي اللاعبين مساحات يحددها بنفسه دون أن يكون ذلك بالوضوح اللازم».

وعليه، فإذا كانت جماعة العدل والإحسان أو أي قوة سياسية تريد المشاركة من داخل الأطر الرسمية للنظام، يفترض أنها تستوعب هذه القاعدة التي تحدد مساحة وحجم المعارضة المسموح بها، وألا تتجاوز الحدود المرسومة. فهناك رفض قاطع للمؤسسة الملكية، فيما يخص إباحية المعارضة المطلقة للنظام. وإنما المطلوب هو معارضة للحكومة، بعيدة عن الجدل العقيم الذي يمس المؤسسات المقدسة للنظام وقراراته ومبادراته.

وهو ما ترفضه جماعة العدل والإحسان فالمعارضة لديها شاملة لطبيعة النظام القائم. يقول عبد السلام ياسين «خطنا السياسي الواضح هو أننا لا نعارض حكام الجبر معارضة الأحزاب على مستوى تدبير المعاش والاقتصاد بل نعصيهم لأنهم خرجوا عن دائرة الإسلام إلا أن يتوبوا توبة عمر بن عبد العزيز. وقد كتبنا في غير هذا المكان ماذا نعني بهذا. نعصيهم ونعارضهم لأنهم خربوا الدين».

إن جماعة العدل والإحسان عارضت المؤسسة الملكية بشأن مسائل واسعة في طبيعتها، بحيث رفضت طبيعة نظام الحكم في المغرب، باعتباره ملكا جبريا يتعين عليه الثوبة، بل ذهبت بعض مطالب أطر الجماعة إلى الدعوة الضمنية للنظام الجمهوري باعتباره أقرب الأنظمة لإقامة العدل.إن استخدام جماعة العدل والإحسان لعدد لا بأس به، من أشكال المعارضة السياسية للمؤسسة الملكية. من خلال كتابات مرشد الجماعة وخطابات أطرها.

تقدم إلينا مذكرة من يهمه الأمر، نموذجا للتحدي السياسي للمكية. فهذه الرسالة تميزت بجرأة تقارب في كثير من الأحيان حدود الاستفزاز، سيما وأن الدستور ينص على أن شخص الملك مقدسكما أن هذه الرسالة تتحدث مع الملك بصيغة المفرد وتطرح عليه شروط الإصلاح بشكل توجهي إلزامي، كما أنها حرصت على عدم الالتزام بحد أدنى من شروط التعامل مع الملكية.

فهذه الجماعة تدرك أن تحديها المستمر للملكية يحرمها من العمل من داخل المؤسسات السياسية القائمة يقول عبد السلام ياسين «عرضوا علينا تأسيس حزب سياسي، بشرط أن نقلع عن توجيه النقد إلى القصر الملكي، وهذا ما رفضناه». لأن سيفقدها شيئا من جاذبيتها وقوتها، ويعرضها لتزكية الوضع القائم «ليكن واضحا أننا لسنا نرمي لترميم صدع الأنظمة المنهارة معنويا، المنتظرة ساعتها ليجرفها الطوفان .. وينذك ما كان يظنه الغافلون عن الله الجاهلون بسنته في القرى الظالم أهلها حصونا منيعة وقلاعا حصينة، وتندثر وتغرق)».

اشتراط جماعة العدل والإحسان تحقيق مكاسب مقابل المشاركة

ترفض جماعة العدل والإحسان الخضوع للمشروطية السياسية التي تضعها الملكية. لأن من شأن هذا الخضوع أن يؤدي إلى تغيير هويتها السياسية والإيديولوجية وينتهي بتخليها

عن مقولاتها التأسيسية بدون مكتسبات فعلية. فبالرغم مما تتعرض له هذه الجماعة من أشكال مختلفة للتهميش السياسي فإنها على المدى القريب غير مستعدة للانخراط الكثيف في المشاركة بشروط المؤسسة الملكية، بل تجعل ذلك مرهون بالاستجابة لمطالبها السياسية والحقوقية. فدوافع مشاركة جماعة العدل والإحسان في المؤسسات السياسية الرسمية هي دوافع اجتماعية وسياسية لا علاقة لها بالمكون الثقافي بل بالبيئة السياسية التي تعمل داخلها هذه الجماعة.

تتراوح شروط مقايضة الجماعة لمشاركتها بين ضمان حقوقها القانونية والسياسية وبين تقليص مجال النفوذ الملكي، ولا تفتأ الجماعة تغالي من جذرية شروطها السياسية والإيديولوجية. إن رفض شروطهم على المستوى المتعلق بوضعيتهم القانونية، يزيد من تشبثهم بخصوص مطالبهم المتعلقة بطبيعة النظام السياسي القائم.

2،1 شرط الأول رفع الحيف على الجماعة وتحسين وضعيتها الحقوقية

منذ مطلع الثمانينيات من القرن الماضي وجماعة العدل والإحسان تطالب السلطة السياسية بالترخيص لها بالعمل بشكل قانوني في إطار القوانين والأنظمة الجاري بها العمل». « ولهذا قدمت الجماعة ملفها إلى السلطات في 82/10/15 لكن هذه الأخيرة رفضت الاعتراف بها بدعوى خلطها بين الدين والسياسة، ثم عاودت الجماعة الكرة في 83/03/29 تحت إسم جمعية الجماعة الخيرية مع التنصيص على أنها جمعية ذات صبغة سياسية، فلم يكن من حل أمام السلطة إلا التسويف والمراوغة». واصل أطر جماعة العدل والإحسان مطالبتهم السلطات بشرعنة وجودهم القانوني، بعد تبنيهم شعار العدل والإحسان، إلا أن السلطات العمومية واصلت رفضها الترخيص للجماعة، ولم يحل المشكل إلا عند محاكمة 90 حيث اعترف القضاء بالوجود القانوني للجمعية».

حرصت جماعة العدل والإحسان على تأكيد شرعية وجودها على الساحة السياسية المغربية، وذلك من خلال إصدار البيانات التي تعبر عن وجهة نظرها، بخصوص بعض القضايا الداخلية والخارجية. كما أن الجماعة حاولت تفريغ الحظر القانوني من مضمونه، وذلك بتوسيع دورها الاجتماعي والسياسي وانخراطها الفعلي في ممارسة جملة من الأنشطة السياسية والاجتماعية. فهذا فعدم الشرعية القانونية للجماعة وإن لم يترك لها مجالا رحبا للحركة، إلا أن هذا الوضع سمح للجماعة بأشكال مختلفة للتواجد الواقعي اجتماعيا وثقافيا وعلميا ونقابيا وحتى سياسية.

فالملكية لا ترغب في القضاء الكلي على جماعة العدل والإحسان، خشية حدوث مشكلات جانبية أخرى، قد تؤثر على الاستقرار الاجتماعي كما أن هذا الأمر يتماشى مع طبيعتها البراغماتية. فهي تشد طرف الحبل، لكن في الحدود التي لا تجر إلى سياسة تجفيف الينابيع كما حصل مع الجماعات الجهادية السلفية. وفي نفس الآن لا تترك هامشا كبيرا لحركة الجماعة لتحقيق أهدافها السياسية. وهذه الأخيرة تقبل بهذا الوضع في الحدود التي لا يجعلها تنزلق إلى العنف ولا تقبل بالمشاركة السياسية وفق القواعد القائمةبدون مكاسب سياسية.

ومع ذلك بقى مطلب رفع الحيف على جماعة العدل والإحسان منذ تأسيسها ولا يزال، أهم شرط داخل خطابها وحراكها السياسيين لمقايضة المشاركة. فالجماعة لا تتوانى بالتذكير المستمر بما تعيشه الجماعة من إقصاء وتهميش على كافة المستويات وبالتالي مطالبة السلطات برفع قيودها على الجماعة والسماح لها بممارسة نشاطاتها، وإطلاق سراح معتقليها وإلغاء المتابعات في حق أعضائها. على أن عدم إبداء السلطات للتعامل الإيجابي مع هذا المطلب، يدفع جماعة العدل والإحسان إلى المغالاة في مطالبها إتجاه النظام السياسي المغربي.

2،1 شرط الإصلاح الدستوري مقابل المشاركة

ظلت المؤسسة الملكية سلطة تأسيسية أصلية منذ الاستقلال. فهي التي كانت ولا تزال وراء المبادرات الدستورية على الأقل من الناحية الرمزية وتجاوزا لما قد يعتبر تأثيرا مطلبيا لبعض قوى المعارضة. وهي في ذلك لا تخرج عن المطالب الدستورية التي عرفها المغرب منذ الإستقلال والداعية لإحداث اللجنة التأسيسية لوضع الدستور، والتي انتهت على المستوى العملي بانتصار وجهة نظر المؤسسة الملكية، التي تحتكر السلطة التأسيسية الأصلية والفرعية، والذي يتوافق مع الثقافة القانونية والفقهية للمجتمع المغربي وتقاليده السياسية العريقة. وهو ما خول لها أن تحتكر ضبط قواعد اللعبة السياسية والتحكم في مسارها العام حسب طبيعة وتطور الأزمنة السياسية التي يمر منها المغرب. وتفادي توظيف ورقة الإصلاح الدستوري من طرف قوى المعارضة، كآلية من ضمن آليات التي تحقق ضربات سياسية مشروعة.

تحاول جماعة العدل والإحسان، جاهدة تغيير هذا التمثل الملكي المحافظ للإصلاح الدستوري، وجعله المحرك الحقيقي للتغيير السياسي والتحول الديمقراطي، وأحد شروطها لقبول المشاركة من داخل الأطر السياسية القانونية. وهي بذلك تحاول أن تعيد إلى المجال العمومي، الجدالات الدستورية التاريخية التي هيمنت على وضع الوثيقة الدستورية منذ الاستقلال بين الملكية والحركة الوطنية. خصوصا فيما يرتبط بالسلطة التأسيسية، والدستور الممنوح... إلخ. يقول عبد السلام ياسين «بدل الرضا بدستور ممنوح، سيكون من اللازم انتخاب جمعية تأسيسية بواسطة التصويت الشعبي عقب نقاش طويل لا تستثنى منه أية تشكيلة سياسية أو شخصية مستقلة». ولكي لا يكون الدستور المناقش في الجمعية والمعروض للاستفتاء مجرد ورقة تتلاعب بها الرياح في نظر عبد السلام ياسين. فهو يطرح ضرورة التغليق القانوني يحول دون اللجوء إلى لعبة المراجعات كلما ألهبت تقليعة جديدة المخيلات، لتتمكن السلطة الحارسة من ضمان الاحترام الدقيق للدستور... وأعني بالتغليق القانوني الرفع من نسبة الأغلبية البرلمانية الضرورية لإصلاح الدستور. هكذا يمكن لكل حزب بعد أن يطمئن إلى أن القانون الأساسي لن يخرق أن يبرز قدرته ومهارته في تدبير الدولة حينئذ لن تظل بدل الرضا بدستور ممنوح، سيكون من اللازم انتخاب جمعية تأسيسية بواسطة التصويت الشعبية،الإسلامية والنخبة العلمانية مجرد قوى مندفعة منهمكة في المزايدة الديماغوجية».

اقترن موضوع الإصلاح الدستوري عند جماعة العدل والإحسان بمرحلة تطور مطالبها، من مطلب ثوبة الملك ثوبة عمر بن عبد العزيز كأحد المداخل التي لها الأولوية بالنظر إلى موقع السلطان في البناء الإيديولوجي للجماعة باعتبار أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، إلى الرهان على النخبة السياسية والحزبية، وهذا يعتبر تحولا ذا دلالة على أن جماعة العدل والإحسان بدءت في التحول من مبدأ المغالبة الذي استنزف مساحة مهمة من خطابها وسلوكها السياسيين نتيجة الصراع الأيديولوجي الحاد بين الإسلاميين واليساريين، والذي أوقعها في الكثير من المشاكل مع القوى والنخب السياسية الأخرى في تسعينيات القرن الماضي، إلى مبدأ الحوار ومحاولة خطب ود الفاعلين السياسيين من خلال دعوتهم إلى إصلاح دستوري على قاعدة ميثاق قادر في نظر الجماعة على التغلب على تهديدات الانهيار، وعدم الاستقرار، والانقسام الداخلي الذي بدأ يلوح في الأفق. وبالتالي استعادة قدر كبير من الشرعية للنظام السياسي الذي يُنظر إليه باعتباره نظاماً عاجزا شديد الفساد.

لا شك أن تركيز جماعة العدل والإحسان على شرط الإصلاح الدستوري كشرط لمقايضة مشاركتها تتوخى من ورائه تحقيق غرضين أساسيين:

2.1.1 تقليص مجال النفوذ الملكي

جسدت تاريخيا المطالبة بالإصلاحات الدستورية، الإحتمالات الضعيفة التي يتوفر عليها الفاعلون السياسيون، من أجل تحقيق مطالبهم التي عجزوا عن تحقيقها عن طريق المفاوضات مع القصر. فقد شكلت تاريخيا المطالبة بالإصلاحات الدستورية أوراق ضغط، لتقليص صلاحيات الملك.

إن الجماعة ترى في الشروط الدستورية القائمة، تتعارض بشكل جذري مع رؤيتهم وموقفهم للتغيير السياسي كما تتمثله الجماعة، فلا معنى للمشاركة السياسية من داخل المؤسسات القائمة في ظل دستور يكرس احتكار السلطة بمختلف أصنافها، من طرف جهة واحدة دون أن يوازي ذلك الاحتكار أي نوع من المسؤولية..». ومن ثمة تدعو الجماعة إلى إصلاح دستوري يهدف إلى توزيع السلط، وتمكين المؤسسات من ممارستها.

محاولة تهميش المؤسسة الملكية سياسيا ذهنيا وإبعادها عن أي دور سياسي محتمل، فمبادرة الإصلاح الدستوري المنشود من طرف جماعة العدل و الإحسان تنفي عن المؤسسة الملكية أي دور بل وينتقل بها من فاعل مركزي يهيمن على الحياة السياسية، إلى فاعل ثانوي لا تمتلك أي قدرة على التأثير في مسار تحولات ما بعد دستور الذي ستضعه الجمعية التأسيسية. فهذا الأخير سيلعب دورا تفكيكيا لمصادر قوة الملكية

2.1.2 تغيير قواعد اللعبة السياسية

يفترض الإصلاح الدستوري كما تشترطه جماعة العدل والإحسان تغييرا كليا لموازين القوى داخل النظام السياسي المغربي. وفي

الوقت ذاته قد يضع حدا لتصور معين للشرعية السياسية، وقد يقود إلى تغيير طبيعة نظام الحكم من ملكية حاكمة إلى ملكية برلمانية أو إلى نظام جمهوري بالنظر إلى أن الهيئة التأسيسية هي التي ستملك سلطة تحديد طبيعة نظام الحكم.

على الرغم من إدراك الجماعة بأن ما تطرحه من مطالب دستورية يستحيل أن تقبله المؤسسة الملكية، إلا أنها وفرت سقفا أعلى في المطالبة بالإصلاح السياسى، حيث لم تشغل نفسها بنقد عمليات الإصلاح الجزئية للوثيقة الدستورية، على غرار ما دأبت عليه قوى المعارضة التقليدية في الجزء الأعظم من خطابها السياسى، بل أنها طرحت رؤى حول ضرورة إعادة هيكلة النظام السياسى من جديد، من خلال آليات مختلفة للتجديد السياسي. متوخية الظهور بمظهر التميز عن القوى السياسية وكسر هالة الصمت الذي يطبع تفاعل القوى السياسية مع مطلب الإصلاحات الدستورية، بما يوفره هذا الغرض من مصدر الشرعية الواقعية للجماعة.

على الرغم من المشروطية الحادة لطرفي المقايضة والتي قد توحي بصعوبات حدوث صفقة سياسية بين الملكية وجماعة العدل والإحسان في الوقت الحالي، فالملكية تعتبر أن الوقت لم يحن بعد لادماج هذه الجماعة في الأطر الرسمية للنظام السياسي مادمت هذه الأخيرة مصرة على تحدي شروطها، وتراهن على متغيرين أساسيين. الأول مرتبط بغياب القيادة الكاريزماتية للجماعة، قد يكون لغياب المرشد المؤسس، تأثيرات واضحة على تهذيب الإيديولوجية السياسية ودفعها نحو الإصلاحية. غير أن الرهان على غياب شخصية المرشد، قد تكون له نتائج عكسية تساهم في مزيد من التماسك الداخلي للجماعة. أو ظهور نزعات عنيفة داخلها تتبنى نهج العنف، وربما خروج جزء من شباب الجماعة وانضمامهم إلى الجماعات المتطرفة الموجودة حاليا. وبالتالي يكررون ما حدث داخل جماعات إسلامية أخرى.. والثاني مرتبط بصعود جيل سياسي براغماتي يقبل بشروط الاستيعاب السياسي، وعلى قدرة هذا الجيل على فرض ذاته كتيار أساسي داخل الجماعة. من خلال استغلال ما قد تحدثه الصراعات الجيلية من اختلافات، وهو ما لم تظهر ملامحه بعد.

في المقابل رهان الملكية لتحقيق صفقتها، فإن جماعة العدل والإحسان غير مستعدة للمشاركة بشروط تفقدها بريقها السياسي والإيديولوجي بدون مكاسب سياسية، وهي بدورها تراهن إقناع الملكية بقدرتها على التماسك التنظيمي والإيديولوجي رغم ثلاث عقود من الإقصاء القانوني والتهميش السياسي وأن المخرج الوحيد هو القبول على الأقل ببعض مطالبها الحقوقية والقانونية.

هوامش:

http://ar.wikipedia.org

Samael P.Huntington, the third wave, Democrazation in the late Twentieth Century (Norman, University of Oklahoma Press, 1991) P. 169

- - للمزيد حول ذلك، انظر:

Carels Boix, the Roots of Democracy, Policy Revie, No.135 February/ March 2006, PP. 321-

Wegner (Eva) :The Inclusion of Islamist movements into the political institutions :the case of the Moroccan <Party of Justice and Development> (2006), p 15

— م س ص 324

— شقير، محمد : الفكر السياسي المغربي المعاصر، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2005، ص 324

- ياسين، نادية : حوار مع الأسبوعية الجديدة، الصادرة بتاريخ 2 يونيو 2005

صدر عن حزب العدالة والتنمية وحركة التوحيد والإصلاح اللذين عبرا في بيان لهما عن رفضهما «لما تتعرض له الثوابت والمقومات الوطنية من تشكيك وتعريض»، وقال الحزب في بيانه إن«المساس بالنظام الملكي والتعريض به وهو النظام الذي ارتضاه المغاربة منذ أزيد من ألف سنة، من المزايدات غير المسؤولة والمرفوضة والتي لا تخدم مصالح الوطن ولا المواطنين»، أما بيان الحركة فقد استنكر» ما تتعرض له الثوابت والمقومات الوطنية في بعض المقالات والتصريحات الصحافية من تشكيك أو تعريض»، وأكد أن«الملكية الدستورية القائمة على إمارة المؤمنين من المرتكزات التي قام وما يزال يقوم عليها المغرب». www.alislah.org

فقد وقع مئات من المثقفين والسياسيين والإعلاميين على ما أسموه «نداء المواطنة» ضد المس بالمقدسات والتوابث الوطنية، ردا على«تطاول نادية ياسين على المؤسسة الملكية.

- المودودي، أبو الأعلى : الإسلام والجاهلية، القاهرة دار التراث العربي، ط 2، 1980، ص 106

- سيد، قطب : معالم في الطريق، القاهرة، مكتبة وهبة، 1964، ص 9

شقير، محمد : الفكر السياسي المغربي المعاصر، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2004، ص 217

نفس المرجع ص 216

ياسين عبد السلام : تنوير المؤمنات ج1، مطبوعات الأفق، ط1، 1996، ص 152

طوزي، محمد : الدين والسياسة بعض الاعتبارات العامة، مجلة نوافذ، عدد 5، أكتوبر 1999، ص 73

الطوزي، محمد : الملكية والإسلام السياسي في المغرب، الدارالبيضاء ، ترجمة محمد حاتمي-خالد شكراوي، نشر الفنك، 1999، ص 11

Beau (Nicolas), Graciet(Catherine) : Quand le Maroc sera Islamiste, Ed. La Decouverte, Paris, 2006,P 81

برادة، يونس: الملكية والأحزاب في المغرب. مقاربة السياسة الحزبية للملكية، مجلة فكر ونقد، العدد 65، يناير 2005، ص.5-22

لوزي، عبد العزيز : المسألة الدستورية والمسار الديمقراطي في المغرب، الرباط، منشورات المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، 1996، ص 134

دينية، ثريا : المسألة الديمقراطية والأحزاب بالمغرب، أطروحة دكتوراة، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2006، ص 376.

Guibal (M) : La suprématie constitutionnelle au Maroc, RJIPC, Juillet-Septembre 1978, p 899

أفاية، نورالدين : السلطة والفكر نحو ثقافة الاعتراف في المغرب، الدار البيضاء، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، يونيو 2001، ص 80-81

معتصم، محمد : « النظام السياسي...» م س، ص 83

Wolff(H) : La pensée politique dans l'Islam, la légitimation du pouvoir et la démocratie moderne : le cas du Maroc, Annuaire de L'Afrique du Nord, Vol. XXXII, 1993, pp 369370-

Menouni (Abdellatif) : le recoure a l article 19 : une nouvelle lecture de la constitution, RJPEM 15 ,1984,P3132-

التوفيق، أحمد : تدبير العلاقة بين السياسة والدين، نص المحاضرة التي ألقاها في إطار الدروس الحسنية بتاريخ 18- 10 - 2004، موجود على الموقع الإلكتروني www.habous.gov.ma

Lamchichi (Abderrahim) : Islam et contestation au Maghreb, ed , Harmattan , 1989, Paris, p217

Berdouzi (Mohamed) : Destinées démocratique, analyse et prospectives du Maroc politique, ed. Renouveau, Rabat, 2000, p 51

ياسين، عبد السلام : قناة الجزيرة لبرنامج نقطة ساخنة، بتاريخ 2003/09/25

Bennani-Chraibi (Mounia) : Maroc : images et réflexions sur la monachie, in « Monarchie arabes… » opcit, p 194

تفسر جماعة العدل والإحسان البيعة تفسيرا أصوليا مالكيا. فعقد البيعة من منظورها هو عقد زواج يتأسس على شروط شرعية حتى يتم له الانعقاد ويجمل عبد السلام ياسين هذه الشروط في تلك المرتبطة بشكليات البيعة المبنية على رضا الطرفين وتحديد ما عليهما في حين تذهب المجموعة الأخرى من الشروط على تحديد من تنعقد له البيعة، أنظر كتاب «العدل ...» م س ص 110-125

ياسين، عبد السلام : «العدل...» م س ص 114

ياسين، عبد السلام : مذكرة إلى من يهمه الأمر.

نفس المرجع، ص11

ياسين، عبد السلام : المنهاج النبوي تربية وتنظيما وزحفا، الطبعة الثانية، 1989، ص 5

أكنوش، عبد اللطيف : تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب، إفريقيا الشرق، 1987، ص.116

ياسين، عبد السلام : الخلافة والملك، دار الآفاق، 2001، ص 85

نفس المرجع، ص 22

ضريف، محمد : الدين والسياسة في المغرب، من سؤال العلاقة إلى سؤال الاستباع، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2000، ص 52

معتصم، محمد : التطور التقليداني للقانون الدستوري المغربي، اطروحة دكتوراة، جامعة الحسن الثاني، 1988، ص 86

Duverger.(M) : Institutions politique et droit constitutionnel, Les grands systèmes politiques, PUF, Paris, 1978, P 400.

ضريف، محمد : الحركة الإسلامية المغربية.. بين الاعتراف والتجاهل، سلسلة حوارات حية، موقع الإسلام أون لاين، HYPERLINK «http:// islamonline.ne» http://islamonline.ne بتاريخ 25/12/2002

ياسين، عبد السلام : «الخلافة والملك الطبعة الأولى 2001 ص 12

نفس المرجع، ص 12

من المعلوم أن المطالبة بالنظام الجمهوري قد بدأت تلوح معالمها منذ بداية الاستقلال، وتأكد هذا المنحى كمطلب رئيس خصوصا بعد تنحية أول حكومة وطنية برآسة عبد الله إبراهيم. مع العلم أن المهدي بن بركة والفقيه البصري، على سبيل المثال لا الحصر، كانا يطمحان آنذاك إلى ملكية من نوع خاص. ينبغي أن ننسى أن حركة الشبيبة قد شكلت، منذ منتصف الستينيات، بؤرة أساسية لعدة تيارات، أهمها الحركة الماركسية - اللينينية والخيارات الثورية الأخرى التي زاوجت بين الطرح الماركسي وطروحات ذات توجهات ثقافية ماوية وغراشية - وهما حركتان جمهوريتان بامتياز. وظهرت النزعة الجمهورية الإسلامية بالمغرب مع نشأة الإسلام السياسي، في بداية السبعينيات، خلال بزوغ حركة «الشبيبة الإسلامية»، عندما شرعت جملة من الاتجاهات في المناداة بإسقاط الطاغوت، وبالجمهورية الإسلامية، ترديدا لجملة من الشعارات المبلورة انطلاقا من تداعيات وتأثيرات الثورة الإيرانية وكتابات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي.

Sehimi (M) : La notion de constitution au Maroc, These de doctorat, Rabat, 1984, p 71.

Rycx (J.F), Blanchi (G) : Reference à l'Islam dans le droit public positif en pays arab , in. Les rigimes Islamique, Pouvoir, N 12, 1980, P59

بنعبدلاوي، المختار : الأصولوية المغربية: نحو انخراط تدريجي في النسق السياسي المغربي، مجلة نوافذ، عدد 5، أكتوبر 1999، ص 47

نفس المرجع، ص 47

عقب تفجيرات الدار لبيضاء كثر الحديث عن مسؤولية الدولة وتغاضيها عن تجذر المذهب الحنبلي وحمايته يقول وزير الأوقاف السابق عبد الكبير العلوي المذغري أنه يظن أن البصري كان يدعم الحركة الوهابية لأسباب جيوسياسية ويستطرد قائلا «لقد وقع تغييب وزارة الأوقاف من هذا الملف فكانت لا تستطيع التدخل في المؤسسات الوهابية الموجودة في المغرب ولا في

نشاط الأفراد الوهابيين لأنهم جميعا كانوا متمتعين بحماية خاصة، فقد خرجت السلفية الجهادية في المغرب من تحت جناح دجاجة الوهابية، وتدربت عناصر السلفية الجهادية على السلاح... ولعل ذلك أن يكون قد تم... بتنسيق بين وزارة الداخلية وبلدان أخرى، ولأسباب استراتيجية وجيوسياسية معينة» أنظر عبد الكبير العلوي المدغري، الحكومة الملتحية، دراسة نقدية مستقبلية، الرباط دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، ص 64.

خطاب ملكي على إثر أحداث الدار البيضاء، 26 ماي 2003، موجود على الموقع الإلكتروني doc. abhatoo. net. ma

ياسين، عبد السلام : رجال القومة والإصلاح، منشورات الصفاء للانتاج، 2001، ص 76.

يردد عبد السلام ياسين كثيرا في كتبه واقعة شرعنة الإمام مالك ولأتباعه لمقولة الخروج عن الحاكم.

ياسين، عبد السلام : الشورى والديمقراطية، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، 1996، ص

أبو إلياس : الحركة الإسلامية بالمغرب والمؤسسة الملكية تأملات في الكائن والواجب والممكن، جريدة التجديد، عددين 137-138، 2001

خطاب ملكي بمناسبة عيد العرش 2003، موجود على الموقع الإلكتروني doc.abhatoo.net.ma

تعتبر الملكية أن المذهب المالكي يؤكد على التمسك «بالسير على الطريق الوسط التي اختطها إمامنا مالك رضي الله عنه، عملا بقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) متجنبين بإتباع مذهبه الإفراط والتفريط والإنحراف عما يمليه العقل السليم والطبع القويم. من مقتطفات الكلمة الملكية الموجهة لندوة الإمام مالك، فاس، 25-28 أبريل 1980. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مطبعة فضالة، ص 12.

نص الدرس الحسني الذي ألقاه وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، موجود على الموقع الإلكتروني .www. habous. gov. ma

لقد كانت الباحثة مليكة زغل محقة بنعت عبد السلام ياسين بالصوفي الثائر، ففي سنة 1974 ظهر عبد السلام ياسين، وكان قد تمرد من قبل على الطريقة الصوفية البودشيشية، فخرج باحثا عن تصوف يجمع بين التربية الوجدانية الروحية والنضال السياسي السلمي. وكان أول عمل قام به هو أن أرسل رسالة نصح إلى الملك الحسن الثاني تحت عنوان «الإسلام أو الطوفان». وترى الباحثة أن عبد السلام ياسين استلهم تاريخ المغرب العامر بالنماذج المهدوية التي جهرت بالنصح ثم تحولت إلى الثورة والتمرد، ثم انتهت إلى تأسيس سلطان قطري أو محلي، مثل محمد الكتاني المتوفى عام 1909 في سجون الملك العلوي المولى حفيظ، والحسن اليوسي المتوفى عام 1691 الذي شهد سقوط دولة السعديين وقيام دولة العلويين بالمغرب. أنظر كتابها Malika Zeghal، les islamistes marocains et le défi -à la monarchie، Ed. le fennec 2005،، p 115 118

ياسين، عبد السلام : الإسلام غدا، العمل الاسلامى وحركيه المنهاج النبوى فى زمن الفتنه، الدار البيضاء، مطبعه النجاح، 1973، ص 477.

نفس المرجع، ص 477.

توفيق، أحمد : درس حسني رمضان 2003، موجود على الموقع الالكتروني لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. www.habous.gov.ma

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : «دليل ...» م س ص 16

Tozy (M) : **Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc, AAN, XVIII, 1979, P219**

المذغري العلوي، عبد الكبير : الحكومة الملتحية دراسة نقدية مستقبلية، الرباط، دار الأمان للطباعة والنشر، ص 267

الطوزي، محمد : الملكية والإسلام...» م س، ص 10

ضريف، محمد : الإسلاميون والاستحقاقات الانتخابية المقبلة، جريدة الصباح، عددا 28 و29 فبراير 2002

خطاب العرش لسنة1979، موجود على الموقع الإلكتروني doc. abhatoo. net. ma

معتصم، محمد : «الحياة...» م س ص 79

التصلوبي، نورالدين : التيارات والتنظيمات الراديكالية والمشاركة السياسية بالمغرب، أطروحة دكتوراة، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2005-2006 ص 4

برادة، يونس : وظيفة الحزب في النظام السياسي المغربي، أطروحة دكتوراة، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، 2000 ص 77

Cubertaford (Renald) : le systéme Politique Marocain، HYPERLINK «http://books.google.fr/books?q=inpublisher:%22L'Harmattan%22&source=gbs__summary__r&cad=0، L'Harmattan، Paris، 1997، opcite، p 201

Ibid. p 201

برادة، يونس : «وظيفة الحزب...» م س ص 78

نفس المرجع، ص 300

الكوري محمود صالح، التجربة البرلمانية في المغرب، أطروحة دكتوراة، بغداد، كلية العلوم السياسية، 1999، ص 237

بريجة، خالد : الفكر الدستوري لدى الملك الحسن الثاني، المفاهيم المركزية والتجليات، أطروحة دكتوراة، الرباط، 2003-2004 ص 300

Lavorel (Sabine) : Les constitutions arabes et l'Islam : les enjeux du pluralisme juridique , Presses de l'Université du Québec, 2005, P 72

ياسين، عبد السلام : المنهاج النبوي تربية وتنظيما وزحفا، الطبعة الثانية، 1989، ص 25

ياسين، عبد السلام : «المنهاج...» م س ص 250

ياسين، عبد السلام : رسالة الإسلام أو الطوفان 1974

نادية، ياسين : حوار مع الأسبوعية الجديدة، م س

يوسف، الزاهي : الإسلام السياسي بالمغرب المعاصر، مساهمة في رصد الدعائم العامة للظاهرة الإسلامية بالمغرب، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في القانون العام، الدار البيضاء، 1999-2000، ص 242.

الفصل 23 من دستور 1996

عبد السلام ياسين في حوار مع الجريدة الألمانية فيلت صيف 2000، موجود على الموقع الإلكتروني، www. aljamaa. com

5 ياسين، عبد السلام : «العدل...» م س ص 576

بن شماش، عبد الحكيم : مستقبل حركات الإسلام السياسي في المغرب، مجلة المستقبل العربي، عدد 325، مارس 2006، ص 46

ضريف، محمد : الحركة الإسلامية المغربية.. بين الاعتراف والتجاهل، سلسلة حوارات حية، موقع الإسلام أون لاين، HYPERLINK «http:// islamonline.ne، http://islamonline.ne بتاريخ 25/12/2002

أحرشان، عمر : أضواء على المشروع المجتمعي لجماعة العدل والإحسان، ص 76

ضريف، محمد : الإسلام السياسي في المغرب، مقاربة وثائقية، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الثانية، 1992، ص 316

أحرشان، عمر : « أضواء...» م س، ص 76

Madani (M): Le mouvement national et la question constitutionnelle au Maroc Thése de doctorat، Rabat، ،(1962-(1930 106-1982، p 103

أكنوش، عبد اللطيف : تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ص 152

Shimi (M): La prépondérance du pouvoir royal dans la constitution marocain, R.D.P.P, Aout-juillet, 1984, p 976

برادة، يونس : الإشكالية الانتخابية في المغرب مقاربة أسس الحكم وتجاذبات المسار الانتخابي، فكر ونقد، ع 93،2007، ص 45-90

Madani, Ibid.p 27

- Ibid. p 26

ياسين، عبد السلام : الإسلام والحداثة، وجدة، مطبوعات الهلال، 2000، ص 326

نفس المرجع، ص 326-327

ولد الخطاب السياسي لجماعة العدل والإحسان مسكونا بهاجس إعادة بناء الدولة الإسلامية على منهاج النبوة. خطاب يتعلق بصفاء المثال والنموذج بمنأى عن الواقع السياسي العيني ومشكلاته الراهنة. كما أن هذا الخطاب لا يمتلك الوعي الكافي بحجم القطيعة التاريخية الحاصلة بين النموذج التاريخي للخلافة الإسلامية ونظام الدولة القطرية الناشئ بعد الاستقلال.

ولعل هذا ما يجعل مطلب التوبة العمرية داخل الخطاب السياسي للجماعة يبدو خليطا غير منسجم من ترسبات تجربة الخلافة كما مثلها الخليفة عمر عبد العزيز وبين محاولة تحيين هذا النموذج بآليات حداثية. ولفهم موقف جماعة العدل والإحسان من مطلب التوبة العمرية كأحد ثوابت خطابها السياسي « لا بد من الوقوف عند دورات الحكم في التاريخ الإسلامي» كما تصورها عبد السلام ياسين، والتي ابتدأت بعد ثلاثين سنة من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم أي بعد اغتيال الإمام علي وتولي معاوية الحكم منفردا. منذ ذلك التاريخ حسب عبد السلام ياسين حدث « انحراف تاريخي الذي حول مجرى حياتنا ففقدنا بالتدريج مقوماتنا. ذهبت الشورى مع ذهاب الخلافة الراشدة، ذهب العدل، ذهب الإحسان، جاء الاستبداد مع بني أمية ومع القرون استفحل، واحتل العقول»

ويعتبر عبد السلام ياسين أن الحكم العاض الذي عرفه تاريخ الحكم الإسلامي أفضع من الملك الجبري الحالي» الملك العاض الذي يعض على الامة بالوراثة وبيعة الإكراه مضى وولى. والمسلمون اليوم تحت القهر الجبري أي الديكتاتورية بلسان العصر. وهو أفضع من العاض، لأن الجبر إن كان يلوح بشعارات الدين كما يفعل الحكم العاض فقد أفرغ أجهزة الحكم والإعلام والتعليم وأفرغ قوانين الحكم من كل معاني الإسلام، ثم إن حكام تلك العهود ما صادقوا ووالوا المشركين، بل حاربوهم،، بينما حكام الجبر بين ظهرانينا أصبحوا مطية للاستعمار وخدمة لمصالحه». وقد تم توظيف هذه القراءة التاريخية التنظيرية لتجربة الخلافة الإسلامية لتسويق المشروع الإسلامي السياسي لجماعة العدل والإحسان ليخلص إلى أن الحكم الحالي هو حكم جبري فاقد للشورى والشرعية أي حكم يجسد الانحراف الذي عرفه الحكم» في التاريخ الإسلامي. فيصبح الحل هو مطالبة الملك بالتوبة العمرية وتنفيذ إصلاح اجتماعي وسياسي جذري وبالتالي تصبح التوبة ضرورة سياسية وشرعية. وتشكل رسالة «الإسلام أو الطوفان»، ومذكرة «إلى من يهمه الأمر» مصدريمطلب التوبة العمرية. فهذا المطلب موجه مباشرة إلى المؤسسة الملكية التي تعني القوة وتعني السلطة والسيطرة والتحكم. ويجعل منها المدخل الأساسي أو المدخل الأصيل للإصلاح الاجتماعي والسياسي بواسطة الإرادة الفردية للملك. بالرغم من إدراك الجماعة جيدا، أن هذا المطلب صعب المنال، يقول عبد السلام ياسين « منذ ما يربو على أكثر من ربع قرن من الآن كنت اقترحت على الملك الراحل مثال رجل صالح، نجمة مضيئة في سماء التاريخ الإسلامي، إنه الرجل الذي تحدى منطق زمانه وعقلية زمانه وحزبه لكي يراجع النظام الذي ورثه، والأفكار والتقاليد التي كان تلقاها من سلالته وذويه. فعل ذلك فرسم لأحداث عصره مسارا جديدا. عمر بنعبد العزيز منار نستهدي به في تاريخ ما بعد الخلافة الراشدة... إنه المثال الذي تقدمت به يوما بين يدي الملك الراحل بسذاجة فطرية، والذي أقترحه اليوم دون كبير تفاؤل -أعترف بذلك- على إبن فان ما لأب قضى نحبه...» ، لأنها بالأساس وضعت نفسها في موقع الند مع المؤسسة الملكية أكثر من كونها جماعة ذات مطالب إصلاحية من داخل النظام الملكي.

يحضرنا هنا أحداث الجامعة الربيعية التي كان يعتزم الفصيل الاشتراكي تنظيمها بكلية الحقوق بالدارالبيضاء بتاريخ 13 ماي 1996، والتي منعها طلبة العدل والإحسان، حيث اعتبرت بعض الأطر الحزبية قطيعتها مع الإسلاميين. لمزيد من الإطلاع، أنظر محمد ضريف الحقل السياسي المغربي الأسئلة الحاضرة والأجوبة الغائبة، منشورات المجلة المغربية لعلم الإجتماع السياسي، ص 96__97

Madani (Mohamed): Le paysage politique marocain، ed. Dar Al Qalam، Rabat، 2006، p 28

Ibid. p 28

- أرسلان، فتح الله : حوار مع جريدة الصباح، منشور بموقع الجماعة بتاريخ : 2002/12/18

- جماعة العدل والإحسان : الانتخابات المغربية في الميزان، الدائرة السياسية، اللجنة السياسية، مقدس 4، ص8

- نقصد بذلك تحديدا ما وقع داخل جماعة الإخوان المسلمين في مصر، فبمجرد غياب حسن البنا ظهرت داخل الجماعة نزعتين متناقضتين يستمدان مشروعيتهما من خلفه مرشد الجماعة. النزعة التكفيرية والتي جسدها كتاب سيد قطب «معالم في الطريق». ونزعة إصلاحية مثلها كتاب المرشد الثاني للجماعة حسن الهضيبي «دعاة لا قضاة»

اختص كل دين بيوم يبجّله على بقية الأيّام ويكثّف دلالته الدينيّة. ويؤسس عليه نظرية في الاعتقاد والسلوك، تترجمها النصوص الدينية في شكل أحكام وسنن مضبوطة توجّه الفرد والمجموعة. فعلى المستوى الفردي توجه تلك الأحكام سلوك المؤمن تجاه هذا اليوم حتّى ينسجم مع النموذج المثالي للمؤمن. ويحقّق الوظائف المقدّسة في اللحظة المقدسة. وأمّا على المستوى الجماعي فإنّ الاعتقاد في يوم مقدّس يساهم في توحيد الجماعة في سلوك ديني واحد، فيصبح علامة هوية وانتماء.

الجمعة بين التوظيف التاريخي والتأصيل الأسطوري

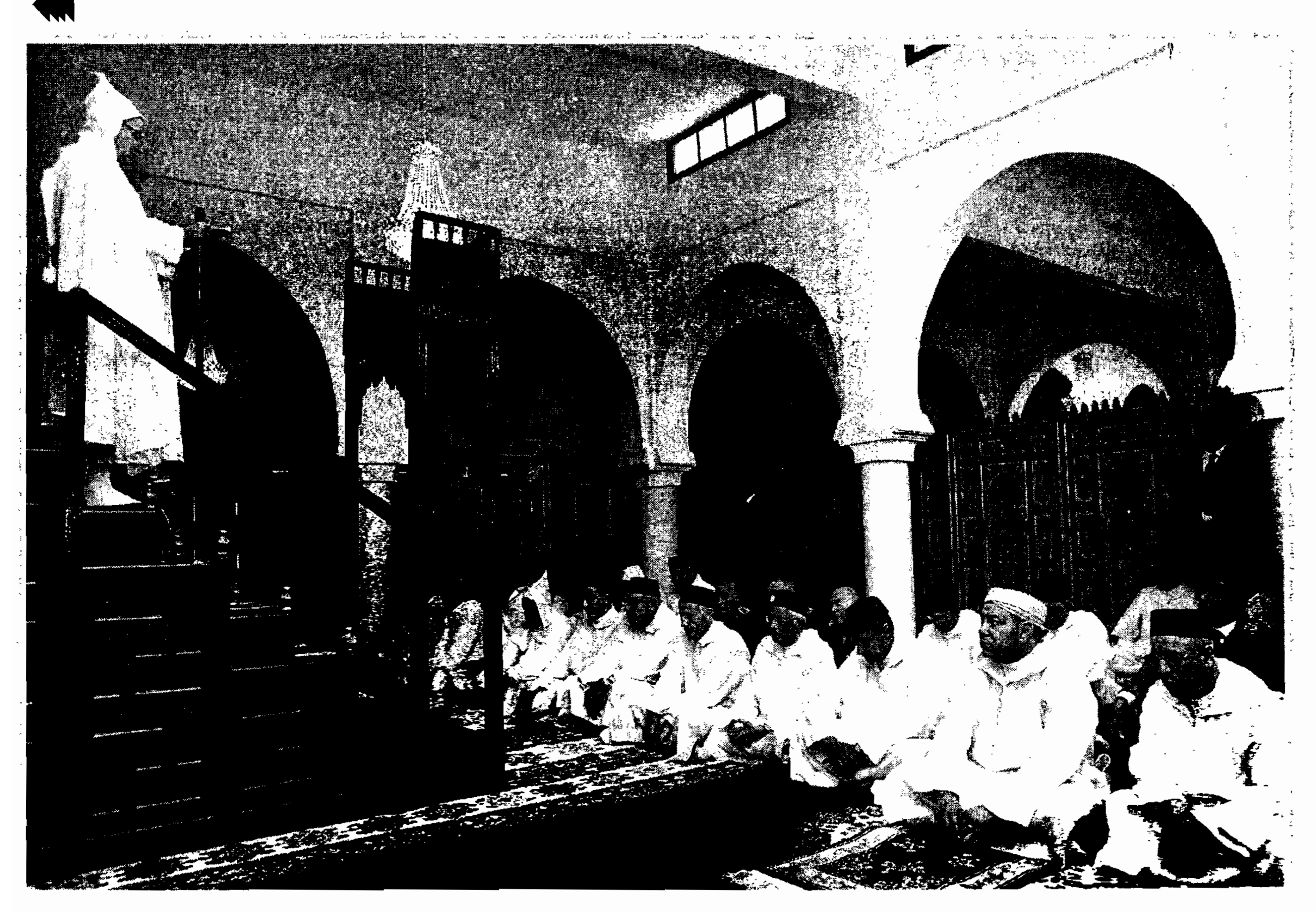
ارتبطت بنظرية اليوم المقدس في الأديان استتباعات شعائرية وإجراءات مؤسساتية. فالمؤمن في هذا اليوم يأتي أفعالا تختلف عن بقية الأيام. ويتعالى الزمن في هذا اليوم ويخرج من زمن فيزيائي تاريخي إلى زمن ديني مقدّس. وفي هذا اليوم أيضا يتمّ الفصل بين المقدّس والمدنس فيعطل المدنس (منع البيع- يوم عطلة- توقيت خاص للعمل...) ويفتح الباب أمام المؤمن ليخوض تجربته الأسبوعية مع المقدس.

هذه الدراسة تحاول أن تقرأ الخطاب الشعائري من خلال نموذج الجمعة في الإسلام.

• حسن مرزوقي*

وهي قراءة تسعى إلى تفكيك الوعي المؤسس لقداسة الجمعة وما أفرزته تلك القداسة من رؤى عقدية وقوانين فقهية وتصوّرات للكون وللمجتمع. وقد لاحظنا في الخطاب الإسلامي (سنقتصر على الموروث السنّي) حول الجمعة، تداخلا لمرجعيات وتصوّرات حاملة لدلالات مختلفة منها التاريخي الاجتماعي ومنها الأسطوري الرمزي ومنها النفسي. تتداخل كلها لتجعل من الجمعة طقسا دينياً مضبوطا ومؤسسة اجتماعية تامّة الشروط. لها سلطتها ووظائفها.

سنعكف في هذه المقاربة على البحث في الأسباب التي جعلت الجمعة تستقرّ في الضمير المسلم على هذا النحو. إذ نعتقد أنّ فهمنا لهذه القضية هو في النهاية فهم لبنية ثقافية وتاريخ فكر. لذلك وجدنا أنّ الجمعة قد تجاوزت في مستوى الوعي الإسلامي المنشأ التاريخي المباشر لتحيل على عناصر أسطورية رمزيّة هي التي ساهمت في استمرار هذه المؤسسة وإعادة إنتاجها في الوعي وتفعيل وظائفها في المجتمع. ولو اكتفت بسببها التاريخي الأوّل لانقرضت. وفي تقاطع البعد التاريخي



والتأصيل الأسطوري يتأسس الفرض الديني.

I- إشكالية الطقس الديني

هناك نوع من الإشكاليات التي يسميها محمد أركون «اللامفكر فيه» **L'impensée** في الوعي الإسلامي (وهو مصطلح مأخوذ من الدراسات الدينية المسيحية). وهي الإشكاليات التي لم يطرحها العقل الإسلامي على نفسه طيلة قرون تشكله. وسيّجها بحدود ومحاذير عقديّة وإيديولوجية ومعرفية لا تزال إلى اليوم. في حين تخطت ثقافات أخرى تلك المحاذير ودرست أديانها وساءلت مسلّماتها. وذلك حينما درست الدين كظاهرة تاريخية إنسانية. من هذه الإشكاليات-ولعل أهمّها- كيف تتكوّن سلطة المقدس في الضمائر؟ وما هي التبادلات الرمزية بين العقل والأسطورة في تكوين الدلالة المقدّسة لموضوع ما؟ ومن ثمّ التساؤل عن البنية الأسطورية التي تنهض عليها العقائد والطقوس.[1]

هذا النوع من الإشكاليات التي مازال الفكر الإسلامي إلى اليوم حذرا في طرحها-رغم وجود بعض المحاولات- تستدعي إعادة تأسيس للمفاهيم والمناهج للاقتراب أكثر من تفسير موضوعي للظاهرة الدينية. وإعادة التأسيس للإشكاليات يجب أن **تطال ثلاثة** مستويات أصبحت اليوم **ملحّة** لدراسة الخطاب الديني وهي مستويات متداخلة وغير مفصولة عن بعضها البعض:

1- المستوى الفلسفي:

أن نفكر في الدين ونحن نفكر في الإنسان وليس العكس (لأن التفكير في الإنسان بالتفكير في الدين هو جوهر الفكر الإيماني التسليمي). أي اعتبار الدين رؤية بشرية للعالم عوضا عن النظر إلى الإنسان باعتباره كائنا دينيّا. وأنّ التجربة الدينية للإنسان تفهم باعتبارها تجربة مع المقدس دون انفصال عن تجربته الوجودية عامّة. لأنّ الإنسان كل متكامل ويخوض تجاربه (الدينية- السياسيّة- الاجتماعية...) بكليته تلك[2]. بهذا يصبح الدين بعدا من أبعاد الإنسان الأساسيّة وليس كل الأبعاد. هذه النظرة تقررها الفلسفة اليوم بعد قطائع كبرى مع العقل القديم الذي يقصي الإنسان المقدّس. نعتقد أن الفكر الإسلامي اليوم في أمسّ الحاجة إلى طرح الإشكال الديني طرحا فلسفيا جديدا.

هل أنّ الدين جزء من ثقافة المسلم أم الثقافة جزء من الدين؟ وهل **أنّ الوجود الحقيقي** للمسلم هو وجود **ديني؟ ثم قبل كل شيء ما هي الحقيقة الدينية التي تتحكم** في نظرة المسلم **للعالم، ما هي أسسها** ومكوّناتها **وفاعليتها؟. كي نفكر** فلسفيا في هذه **الأسئلة وغيرها، لا بدّ** أن نقرأ قراءة فكرية جريئة لفكرنا. قراءة ترصد الحدود بين العلمي والإيديولوجي وبين التاريخي والأسطوري وبين الخيالي والعقلاني وثقافة المحلّية والكونية... في هذا الفكر. هذا التمييز يمكن من فهم الرؤية الإسلامية للعالم فهما فينيمينولوجيا مقارنيّا أي فهم الظاهرة الإسلامية في ذاتها وأعماقها ثم فهمها في محيطها التوحيدي والسامي والإنساني عامّة.

المسلم اليوم في حاجة إلى التفلسف مثلما فعل أسلافه ولكن عليه طرح أسئلة مختلفة عنهم. لأنّنا نرى أنّ الخطاب الإسلامي اليوم يحاول الإجابة عن أسئلة طرحها أجداده ويكتفي بإجاباتهم فيفسّرها ولا يضيف عليها بل ويمنع الإضافة(انظر الأسئلة الفقهية التي يطرحها الناس اليوم على الفقهاء وازدهار مؤسسة الفتوى إعلاميا وسياسيا وتراجع صوت الفلاسفة والمفكرين). بل إنّ بعض الأسئلة التي طرحها القدامى **في إطار علم الكلام والخلافات العقدية لم تعد تطرح اليوم وأصبحت ممنوعة (تكفير الشعراء والأدباء والمفكرين في حين كان القدامى يتحاورون مع غير المسلم بكل جرأة وندّية وكان الشعراء يكتبون ما يريدون** ويستشهد الفقهاء بشعرهم). فقد طرح القدامى علاقة الفلسفة بالدين، واختلفت طروحاتهم، ولكن المهم أنّهم لم يخافوا السؤال الفلسفي. لقد سألوا بما يسمح به الأفق المعرفي الإنساني وليس المسلم فقط (بل يمكن القول أن الأفق الإنساني هو الثقافات المجاورة وخاصة الفكر اليوناني) في ذلك الزمان. فلم يتركوا سؤالا ألحّ عليهم إلا وسألوه فلماذا يحرم المسلم من طرح أسئلة زمانه المحلّية والكونية..؟

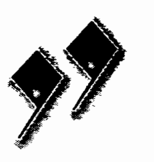
الملاحظ للخطاب الفكري اليوم يرى تعسفا كبيرا من قبل هذا الفكر على الخطاب الفلسفي وعلى أي سؤال مخالف. **يكفي ن نذكر أنّ** مادة الفلسفة **ممنوعة في كثير من** الجامعات العربية (ناهيك المدارس) وحتّى عندما تدرّس، فتحت عنوان الفلسفة الإسلامية والمقصود بها آراء الفلاسفة القدامى والأفكار التمجيدية والدفاعية عمّا استقرّ في الضمير الإسلامي من مسلمات. وبهذا أصبح المؤمن غير قادر على التفكير خارج دائرة الإيمان والحقيقة المطلقة. وكل ما لا يتماشى مع الأسئلة المسموح بها يدرج ضمن «المستحيل التفكير فيه» L'impensable لأنّه يخرج من دائرة الإيمان إلى الإلحاد. «وهذا يعني أنّ المؤمن عاجز عن التحليل الموضوعي الذي هو من خصائص الملحدين، وإنّما يعني أنه يتعيّن عليه توخّي ما يمكن تسميته «بالإلحاد المنهجي» (المصطلح لبيتر بيرجر P. Berger) إذا لم يكن هدفه تمجيديا أو دفاعيا، حتّى يمكن له معرفة الخصائص المشتركة وصيغ التأثير والتأثر وكيفية عمل الإنتاج الديني في الضمير».[3]

نتناول موضوع الخطاب الطقوسي في الإسلام، من خلال نموذج الجمعة، داخل هذا المنظور الفلسفي العام. أي نبحث في الجمعة باعتبارها تعبيرا عن رؤية ما، للعالم، وترجمة، لبنية وعي. وبتفكيك الخطاب الديني حول الجمعة نحاول أن نفهم كيف يتشكل المقدّس في الثقافة وفي المجتمع. وكيف تتحوّل عناصر التجربة الحياتية إلى حالة استثنائية ممتلئة بالمعنى أي إلى تجربة وجودية. ثم نقف على العناصر التي تساعد الوعي الإسلامي على إعادة إنتاج الخطاب الطقوسي وتوظيفه إلى اليوم. سنحاول الحفر تحت المسلمات العقديّة والفقهيّة لتحويل قراءة الطقوس إلى قراءة العقل المنتج لها. هذا العقل لم يكن الدين إلا أحد روافده المعرفية والرمزية.

2- المستوى المعرفي:

هذا التأسيس الفلسفي للدين **على أنّه يقع في فضاء الرؤية الإنسانية يحدث تغييرا في النظرة للمعرفة الدينية على أنّها معرفة نابعة من تجربة الإنسان في الكون. بالتالي يتداخل الحقل الديني مع الحقل الأسطوري أو الفني أو العلمي.** إضافة إلى دور الحيثيات السياسيّة والإيديولوجية والاجتماعية المساهمة في توجيه المعرفة الدينية. من هنا تخرج هذه المعرفة من التعالي وامتلاك الحقيقة المطلقة، لتخضع للتاريخيّة والمعطيات الزمنية. أي تصبح ظاهرة ككل الظواهر. بالتالي فإنّ من أهمّ الزحزحات الفكريّة التي قام بها الفكر الإنساني (العلوم الإنسانية) هو التحوّل من مفهوم «الدين» كفكرة مطلقة إلى الدين «كظاهرة اجتماعية». أي هو ظاهرة بالإمكان دراستها ككل الظواهر الثقافية. وتحديده كنسق رمزي ومؤسسة اجتماعية وكصيرورة تاريخيّة.

لا توجد ممنوعات في المعرفة العلمية، لهذا السبب يتصادم النسق الديني مع النسق العلمي في التفكير. ولازال هذا الصدام واقعا في الفضاء العربي الإسلامي، وكذلك في الخطاب المسيحي واليهودي. إنّه صدام بين معرفة تنصبّ نفسها قاضيا على معارف أخرى فتنقد بقية الخطابات، ولا تسمح لبقية الخطابات بنقدها. وبين معرفة تكتسب قوّتها من النقد وقبول النقد فتحقق قطائعها وتتجاوز أزمتها. ونلاحظ أنّ الفكر الإسلامي اليومي وجد نفسه مجبرا على التواصل مع هذه المعارف ففكر واختار في التواصل دون التفكير في الكيفية. ذلك أنّه اختار التوفيق على المساءلة والجدل البنّاء. فما يسمّى اليوم بالتفسير العلمي للقرآن ومواكبة التطور التكنولوجي لتطوير الفكر الإسلامي والتسويق الإعلامي **للثقافة** الإسلامية لن **تحقق الرهان العصري المطروح على المسلم اليوم، لأنّها لا تطال الإشكاليات**



لا توجد ممنوعات في المعرفة العلمية، لهذا السبب يتصادم النسق الديني مع النسق العلمي في التفكير

الحقيقة والأزمات المعرفية والفعلية التي يعاني منها الفكر. بل لا نغالي إذا قلنا أنها مجرد محاولات إسقاط فكري وتكريس لعقل ماضوي في لبوس جديد. فهي شكل من أشكال إعادة إنتاج المجتمع المسلم لأزماته أو تأجيلها.

فالتفسير العلمي للقرآن مثلا، غايته البرهنة على أن ما ينتجه العقل البشري اليوم من معارف وعلوم موجود في القرآن. فترى المفسرين يقومون بجهود تأويلية تقليبا لكلام القرآن للبحث عن خيط معنوي يشبه من قريب أو من بعيد مضمون المعطى العلمي التجريبي. كما ينتقون من تلك النظريات ما يشبه معنى حقيقيا أو مجازيا في الآية. وهذا لعمري ما كان يفعله بعض المفسرين القدامى. فبقي العقل التوفيقي كما هو وإن تغير مضمون التوفيق بتغير نوع الإحراج الفكري للمعرفة الدينية. ولعل الدليل على استمرار هذا الوعي «التوفيقي – التلفيقي» (على حد عبارة محمد عابد الجابري) أن هذه الحركة التفسيرية الجديدة تقتصر على العلوم الطبيعية التجريبية (علم الفلك، الجيولوجيا، الفيزياء...) وتقصي العلوم الإنسانية (اللسانيات، الانتربولوجيا، تاريخ الأديان، علم الاجتماع الديني، علم النفس...) ولا تعتمد إلا ما يتوافق مع البرهنة على الإيمان. نفسّر ذلك بما يلي:

* تدرس العلوم الإنسانية الإنسان بجميع إنتاجاته الرمزية ومن تلك الإنتاجات الدينية. والأهم من ذلك أنها تساوي بين جميع إنتاجاته فمثلما أنتج الإنسان الأسطورة وعبر بها ورسم اللوحة وصنع الآلة، فإنه عبد إلها وآمن بكتب. هذه المساواة بين الإنتاجات الإنسانية جعلت الدين عرضة للملاحظة والتفكيك والمقارنة، أي عرضة «للتدنيس». كما أنّ النتائج التي وصلت إليها هذه العلوم في مقاربتها للأديان ساوت بين من يعبد البقرة أو النجوم وبمن يعبد إلها ويخوض معه تجربة صوفية غاية في الدقة والتعقيد الفكري. لهذا السبب يخشى العقل الديني التوحيدي اليوم (الإسلامي واليهودي والمسيحي) التوظيف لهذه العلوم.

* تقوم العلوم الإنسانية على مفهوم التأويل للوصول إلى معاني قابلة للنقض فلا توجد دلالة منتهية أو إجابة جامعة مانعة في هذه العلوم. بل إن فروع هذه العلوم ومدارسها يتجاوز بعضها بعضا. والتأويل هو العمق الفلسفي للعلوم الإنسانية. وهو في نفس الوقت مصدر **سلطة النخب** المعبرة عن العقل الإسلامي فهي **الوحيدة المؤهلة** لقراءة النص القرآني والتراث **الإسلامي. هذه السلطة** المعرفية الإيديولوجية **توسّعت لتصبح** قادرة على فهم الإنسان وحاجياته **أكثر من فهمه** هو لنفسه. فترى **الفقهاء وعلماء الدين يبيّنون للمسلم** كيف يبيع وكيف **يشتري وكيف يضاجع** زوجته وكيف يطيع **الأمير والوزير بلا استثناء... هذا الموقع** المتقدم في **السلطة الاجتماعية للمثقف الديني** خلخلته العلوم الإنسانية **وسفّهته**. لذلك **لا يمكن للعقل** الديني أن يتواصل **مع معرفة تسرق منه وسيلة** سطوته (التأويل) **وتتقاسم معه مناطق نفوذه** و«تدنسها» (المعرفة الدينية).

* العلوم الطبيعية والصحيحة تدّعي لنفسها العلمية من خلال طبيعتها الاختبارية والتجريبية لأنها تتعامل مع مواد لا مع إنتاجات رمزية أي تتعامل مع عناصر ماديّة دون البحث لها عن معنى لا مع عناصر مثقلة بالمعاني كمواضيع العلوم الإنسانية (اللغة، الرمز، الدين، الأسطورة، المجتمع...). فهذه العلوم لا تزاحم العقل الديني لا في الموضوع ولا في المنهج. فهي مستقلة وغير مؤذية أذى مباشرا لهذا العقل المتمرس داخل حقائقه المطلقة والمتلكة لإمكانيات جمّة لتوظيف كل ما يخدم استمرارية خطابه. من ناحية أخرى فإنّ الشعور بالعلمية تجاه العلوم الصحيحة، منهجا ونتيجة، يجعل من النتائج التي يقدمها أكثر صلابة وقبولا أي أكثر حقيقة من نتائج العلوم الإنسانية. وهنا تقترب هذه العلوم من شكل الحقيقة الدينية التي تدّعي الصحة المطلقة. لذلك يسهل التوفيق بين حقائق الدين وحقائق العلم لأنّ كليهما يدّعي الصحّة والأحقية. ولعل هذا يفسّر ظاهرة «القيادات العلمية» في الإسلام السياسي المعاصر.

نحاول أن نجعل من دراستنا للخطاب الشعائري مناسبة للبرهنة على إمكانية تجريب فرضيات العلوم الإنسانية على التراث الإسلامي لأنها فرضيات برهنت على جدواها في دراسة ثقافات مجاورة ومشابهة لنا. كما نحاول أن نبرهن على أنّ الإيمان ظاهرة معرفية ونفسية واجتماعية أي تاريخية بالإمكان درسها وتفكيك أبعادها. وتخليصها من دائرة الممنوع باختراق هالة القداسة المحيطة بالموضوع، والتي ساهمت في تمييط التجربة الدينية وسلبها من أبعادها الوظائفية المرتبطة بالغاية الإنسانية من الدين. كما نهدف إلى ضبط حدود المعرفة الدينية وعناصرها الثقافية المكوّنة لها من خلال دراسة «أدبيات الجمعة».

3- المستوى المنهجي:

في الحقيقة كل تحوّل في الرؤية الفلسفية أو الابستمولوجية لموضوع ما، يصاحبه تحول في التصوّر المنهجي. فأمام اعتبار الدين بعدا وجوديّا ضمن أبعاد أخرى في الإنسان. والمؤمن يتعامل مع التجربة الدينية بكليّته (النفسية- الوجوديّة- الاجتماعية...). ثمّ اعتبار المعرفة الدينيّة نسقا رمزيّا من ضمن أنساق أخرى متداخلة، فيصبح الدين ظاهرة من الظواهر والمعرفة الدينية معرفة ككل المعارف. هذه الاعتبارات تفترض توجها منهجيّا قادرا على محاصرة تعقّد هذه الظاهرة وفهم تقاطعاتها المعرفية والسوسيو-ثقافية، الهيكلية والوظائفية. وتماس بنيتها الرمزية مع أنساق رمزية أخرى.

هذا التوجّه في الرؤية التحليلية يعرف اليوم بالتضافر المنهجي. والمقصود به التعاون بين اختصاصات العلوم الإنسانية المختلفة لدراسة الظاهرة الواحدة بهدف تقديم رؤية أكثر موضوعية للموضوع المدروس. لأنّ العلوم الإنسانية تدرس الإنسان في أبعاده المعزولة وبتجميع تلك النتائج المعزولة يمكن الخروج برؤية أكثر شمولا وأقرب إلى الموضوعية. فلمّا كانت فلسفة العلوم الإنسانية قائمة على التأويل، كان صراع التأويلات أحد المغانم الكبرى لهذه الفلسفة. حيث أصبح الخطاب الأكثر ثراء في العلوم الإنسانية هو الخطاب الأكثر تضافرا مع الاختصاصات المجاورة.

ونتيجة لهذا التوجّه ولدت أزواج علمية في العلوم الإنسانية: علم النفس الاجتماعي، أو الانتروبولوجيا الاجتماعية والانتروبولوجيا التاريخية وهي أزواج أخذت محلها في مصاف العلوم الإنسانية بتلك «التوأمات» المنهجية لعل أحدثها ولادة السوسيو-أنتروبولوجيا.[4]

نعتقد أن هذا التوجّه المنهجي كذلك يمثّل اليوم من الضرورات الملحة على الخطاب المعرفي الإسلامي للخروج وذلك لتحقيق ثلاث غايات على الأقل:

-الأولى: ترسيخ مفهوم الظاهرة الإسلامية في الأدبيات الفكرية، فيتم التعامل مع البعد الديني في حياة المسلم فندرس الوظائف النفسية والروحية والتمثلات الفردية للمعطى الديني باستثمار بعض آليات التحليل النفسي الاختباري والكلينيكي لدراسة التمثلات الدينية والفردية. أو الاستفادة من المباحث اللسانية والسيميولوجية لقراءة الخطاب الديني وخاصة النص القرآني لفهم كيفيات تشكل الدلالة في «اللغة الدينية». أي كيف يتحوّل المعنى اللغوي الأول إلى معنى ثاني مقدّس، ثم تتغلق الكلمات على معناها الثاني إضافة إلى استثمار نظرية النص للبحث في تاريخية التحول القرآني من الوحي متعاليا إلى مصحف أي كتاب لفهم دلالات هذا التحول. من جهة أخرى الاستعانة بالانتروبولوجيا ومناهج المؤرخين والأركيولوجيين لدراسة التاريخ والمجتمع المسلم والخيال الإسلامي والذاكرة الجماعية وكل أبعاد الانتظام الجماعي للجماعة المسلمة.

نعتقد أنه إذا تراكمت هذه المشاريع البحثية قد تؤسس قناعات منهجية جديدة قائمة على الجرأة في طرح الأسئلة. فسيتم الفصل بين العقل المقيد بالقيم الدينية والعقل الحر ينقد ويقبل النقد. فهذه المشاريع العلمية المبنية على التضافر المنهجي قد ترسخ وعيا بأنّ الدين ظاهرة ككل الظواهر لها خصوصياتها وبناها وأن هذا التصور لا ينقص من إيمان المؤمن كما لا يزيد من إلحاد الملحد. لأنّ الإنسان الذي اخترع الدين وآمن به إنّما يحقق حاجة لا تزال مرتبطة بدلالة وجوده، هذه الدلالة لا تستطيع أي قوة أن تقصيها إلاّ عندما يغير المؤمن كفرد وكمجموعة تلك الدلالة أو يهجرها أو يجددها لأنها لم تعد تلبي الحاجة المرجوة. لذلك قد يموت الدين في بعض المجتمعات ولكن مبدأ الاعتقاد باق. وقد تندثر الطقوس الدينية لتعويضها طقوس جديدة. فالله لا يموت في الإنسان وإذا احتضر سعى الإنسان إلى إنقاذه أو بعثه في شكل جديد.

-الثانية: هذا التوجّه المنهجي الجديد والملح على الفكر الإسلامي اليوم لا يمكن أن ينجزه باحث أو مفكر واحد، وإنّما هو جهد جماعي لمختصين في ميادين مختلفة يعكفون على نفس الموضوع كل بحسب اختصاصه ثم تجمّع النتائج داخل رؤية فكرية وحضارية متكاملة قائمة على مفهوم التأويل وغايتها النهوض بالفكر. ونعتقد أن ترسيخ تقاليد البحث الجماعي يكسّر سلطة الفقيه العالم بكل شيء والمفتي في كل شيء. فالفكر الإسلامي يعاني من «ديكتاتورية» الفقيه مثلما يعاني المجتمع من ديكتاتورية الحاكم. لعل هذا التضافر المنهجي يرسّخ مفهوم الاختصاص العلمي ويدقّق النتائج. ولى عصر الموسوعية الفردية المتولدة عن ملكة الحفظ وحل محله عصر الموسوعة الجماعية المبنية على ملكة التحليل.

هذا التوجّه المنهجي يرسّخ تقاليد البحث التحليلي فيحقق للفكر الإسلامي خاصيتين من خصائص المعرفة اليوم وهما خاصيّة التخصيص وما تحققه من دقة في النتائج وتمكن من الموضوع، وخاصيّة البناء أي التكامل بين النتائج والتراكم في المعطيات لتتضح الرؤية وتتحوّل من البحث العلمي إلى الرؤية الفلسفية.

-الثالثة: يمثل التضافر المنهجي اليوم سمة المعرفة الكونية. ولعل بهذا الانخراط منهجي في السياق المعرفي العالمي

يساهم في تسهيل الانخراط الحضاري في الحضارة الكونية بإثبات الخصوصية الثقافية من خلال إنتاج معرفي قادر على إقناع الآخر قبل إقناع الذات، وذلك بمقاسمته منهج المعرفة وخالفته في النتائج. لأنه لا شك يوظف المعرفة توظيفات أخرى غير الذي توهم بها براء المنهج. لأننا نرى أن الفكر الإسلامي اليوم إمّا فكر عاجز عن إقناع المسلم ناهيك عن المخالف، وإمّا فكر يكرع من حياض الإنتاج المعرفي الغربي الكوني دون وعي بالمخاطر الإيديولوجية المختفية وراء تلك المعرفة التي لا تخلو من مركزية ثقافة غربية.

سنحاول في هذه الدراسة أن نقوم بمحاولة متواضعة في توظيف مناهج مختلفة في قراءة فريضة الجمعة في الإسلام، محيلين على قصر نظر بعض الدراسات الغربية في تناول الموضوع.

هذه المستويات الثلاثة تمكّن من توسيع أفق الإشكال الديني. وهي تمثل الأفق النظري لكل قراءة للتراث الإسلامي غايتها النقد والتأسيس. فلا بدّ من قراءة للدين على نحو تعيد للمسلم حميميته الأولى لتجربته مع المقدّس. وعلى هذه الرؤية التأسيسيّة للإشكال الديني اليوم يمكن قراءة الظاهرة الإسلامية من خلال أحد أشكالها التعبيرية الهامّة وهو الخطاب الشعائري.

سنحدّد في مرحلة أولى اللحظة التاريخية (التفسير التاريخي) لنشأة الجمعة. وفي مرحلة ننتقل إلى النظر في المخيال الذي تأسست عليه الجمع في الوعي الإسلامي وما اختزنه من تصوّرات أسطوريّة ورداءات رمزية تجاوزت اللحظة التاريخية. محاولين الوقوف على المحاور الدلالية لصورة الجمعة في الضمير الإسلامي.

II- تاريخية الجمعة:

نقصد بتاريخية الجمعة الظروف الموضوعية والأسباب المباشرة التي حوّلت الجمعة إلى يوم ديني عند المسلمين المعاصرين للرسول. أي الخصائص التي جعلت هذا اليوم ينتخب دون غيره كي يكون يوما مقدّسا وتاريخيّا عند جماعة دينية وسياسية واقتصادية وعسكرية ناشئة. وكيف سيعبّر القرآن عن عمليّة الانتخاب تلك وكيف سيحوّل النص العناصر التاريخيّة إلى عناصر إيمانية عقديّة.؟

1-الأبعاد الموضوعية:

يمكن اختزال خصوصيات هذا اليوم في بعدين أساسيين: البعد الاقتصادي والاجتماعي والبعد الحضاري. وهما البعدان اللذان سيؤسسان المرجعيّة الدلاليّة لسورة الجمعة في القرآن.

أ-البعد الاقتصادي والاجتماعي:

ارتبط يوم الجمعة في الإسلام بتجربة المسلمين في المدينة. وكان هذا اليوم يوم سوق يثرب وهو سوق اليهود. وبقيت هذه عادتهم حتّى هجرتهم من نجران سنة 1949.[5] ويرجّح غوتاين أنها كانت عادة فينيقية. فيوم الجمعة هو اليوم الذي ينتصب فيه سوق اليهود لشراء حاجاتهم استعدادا لاحتفالهم الديني يوم السبت.[6] وقد كان سوق بني قينقاع وحدهم يغطي حاجيات المدينة كلها.[7]

كان للأسواق دور مهم في تنظيم حياة الجزيرة العربيّة قبل الإسلام وبعده خاصّة في منطقة جغرافية كشمال الجزيرة التي مثلت مفترقا للطرق التجارية ومركزا دينيّا ممثلا في الكعبة. فهي ممر للقوافل ومحطة للبعثات التجارية، إضافة إلى أنها مركز دينيّ ممثلا في الكعبة. فالتجارة مورد شبه وحيد للسكان مع وجود بعض الأنشطة الفلاحيّة المتفرّقة. لهذا كانت هناك أهميّة للأسواق السنويّة خاصّة في الأشهر الحرم حيث تتوقف النزاعات. بل إنّ أهميّة الأسواق تحكمت في توزيع الأشهر والأيام، وحتّى في تسميتها فارتبط شهر صفر بالأسواق التي كانت باليمن وتسمّى «صفريّة» وكانوا يمتارون منها ومن تخلف عنها هلك جوعا يقول النابغة الذبياني:

إنّي نهيت بني ذبيان عن أفق
وعن ترفههم في كل أصفار [8]

وقد عبّر النص القرآني عن هذه السمة الاقتصادية ليوم الجمعة عند حديثه عن ترك التجارة والالتحاق بالصلاة. إذن فهو يوم سوق واجتماع الناس وتناقل الأخبار ومرور القوافل وتبادل السلع والأفكار. إضافة إلى أنه اندماج وتبادل اقتصادي بين إثنيات مختلفة، خاصّة اليهود والعرب. إنّه اليوم الذي يؤشر على الثقل الاقتصادي للجالية اليهودية في المدينة بشكل خاص، وفي الجزيرة عامّة. لذلك فإنّ افتكاك السوق منهم أو تقاسم رهاناته الاقتصادية والاجتماعية والسياسيّة سيمثل أحد وسائل الصراع المهمّة التي اعتمدها الرسول لاكتساب مناطق النفوذ الاقتصادية لدعوته.

ب- البعد الحضاري:

كانت الجمعة تسمّى «عروبة» [9] ويقول صاحب المحيط: عروبة والعروبة أصلها سرياني. والأرجح أنّ هذا الجذر سامي مشترك يرد في جميع اللغات الساميّة. ولها عدّة معان في اللغة العربية القديمة (ستة على الأقل) الذي تشترك فيه مع العبرية والسريانية هو معنى مزج وخلط وإن كانت العاميّة العربية تعني عكس ذلك أي غرب. هذا الاشتراك في المعنى بين اللغات السامية هو اشتراك في الدلالة الدينيّة. ففي السريانية تطلق العروبة على مساء السبت وهي ليلة تكريس وتقديس، استعدادا ليوم السبت. إلى أن حل محله يوم الأحد. ثمّ أطلقوا عروبتا على الجمعة بكامله وأحيانا يطلقونه على الجمعة الحزينة الجمعة التي صلب فيها المسيح.[10]

والعروبة تعود إلى الجذر (ع.ر.ب) الذي منه يسمّى العرب ويعرفهم ابن منظور قائلا «ومن نزل بلاد الريف واستوطن المدن والقرى العربية وغيرها ممن ينتمي إلى العرب فهم عرب... ولا يجوز أن يقال للمهاجرين والأنصار أعراب إنما هم عرب لأنهم استوطنوا القرى العربية وسكنوا المدن سواء منهم الناشئ بالبدو ثم استوطن القرى»[11]. ففي هذا الاشتراك في الجذر اللغوي وفي المعنى بين يوم العروبة والعرب، إحالة على البعد الحضري في التسمية لذلك سنرى أنّ الجمعة لا تقام إلاّ في مدينة ولعل الاشتراك في الجذر اللغوي يحيل إلى اشتراك في التأسيس الحضاري لهذا اليوم دون غيره من الأيام عند العرب فقد ربطت تسميته اللغوية بالدلالة الثقافية اللغوية والأثنية أي ارتبط بالهوية العربية (يوم العروبة، اللغة العربية، الجنس العربي...).

فمثلما ارتبط الأحد والسبت[12] بمعطيات ثقافية تغلب عليها الدلالة الدينية في الثقافتين اليهودية والمسيحية باعتبار البعد الديني كان أهمّ بعد قادر على توحيد المجموعة الثقافية. فإنّ يوم الجمعة أو العروبة ارتبطت بدلالته الأبعاد الثقافية الموحدة للقبائل المشتتة وهما بعدا اللغة (العروبة = العربية) والأصل العرقي (العروبة = العرب). فهذا ما عبّرنا عنه بالخاصية الحضارية المساهمة في إكساب هذا اليوم مؤهلات موضوعية قادرة على تمييزه عن سائر الأيام. لذلك نفهم تغيير الإسلام للتسمية من العروبة إلى الجمعة في سياق التحول في الرؤية السياسية والحضارية والدينية التي تبناها الإسلام والقائمة في كثير من ملامحها على توظيف الموجود وإعطائه دلالة جديدة. فوسّع مصطلح الجمعة دلالة الجمع الموجودة في مصطلح العروبة وتحويل تلك الدلالة من البعد اللغوي والعرقي إلى خطاب ديني توحيدي وخطاب إيديولوجي سياسي سيقوم على مفهوم الأمّة والدين. وسيلعب يوم الجمعة دورا أساسيا في ترسيخ هذه الأبعاد الجديدة للزمن. فالتحوّل في تسمية يوم الجمعة يدشّن تحوّلا في الزمن الثقافي والحضاري في الجزيرة العربية بمجيء الإسلام.

لقد أولى غوتيان في دراسته البعد الاقتصادي دورا مركزيّا في اختيار الإسلام للجمعة واعتبره تقليدا للسبت اليهودي. وأهمل البعد الحضاري الذي نراه مهمّا. فإنّ تسميته بالعروبة نسبة إلى العرب أصل الجنس، يدلّ على أنّ هذا اليوم كانت له أهميّة أخرى تضاف إلى الأهميّة الاقتصادية في المدينة. ولو كان البعد الاقتصادي هو البعد الوحيد الذي جعل الرسول يختار يوم الجمعة في المدينة يوما تعبّديّا فلماذا لم يقرر ذلك في مكة فأهميتها التجارية أكبر من المدينة فلماذا لم يتم الاختيار ليوم السوق في مكة.

نعتقد أنّ البعد الاقتصادي وحده ليس كافيا لتبرير اختيار الجمعة كيوم مقدّس. وإنّما ينضاف إليه بعد حضاري وثقافي عام مرتبط بتقاليد عربيّة قديمة في تقديس بعض الأيام تبدو في التسمية اللغوية الدالة.[13] فالكثير من الأيام والأشهر مرتبطة بإيقاع الحياة العربية والانتظام الاجتماعي والقبلي. ومرتبطة ببعض الاعتقادات والتصوّرات العامّة للكون والمجتمع.

2-التوظيف التاريخي:

يمثل حدث الهجرة إلى المدينة الانطلاقة الفعلية للجماعة الجديدة لتؤسس لنفسها أولا قاعدة استرتيجية هي المدينة، ثم أفقا اقتصاديا سيجمع بين الفلاحة والتجارة، وكذلك أحلافا استرتيجية مع قبائل وقوى سيكون لها الفضل في انطلاق الدعوة الجديدة. وقد صاحبت هذه الخطوة التاريخية دعوات دينية وتوجيهات إيديولوجية ووسائل انتظام جديد، فكان إعلان الجمعة، يوما دينيّا، وسيلة من هذه الوسائل. فمثلما تم استغلال الجغرافيا وطبيعة الأحلاف عندما اختار الرسول يثرب وأهلها، استغل كذلك الزمن الأكثر دلالة ليختص بيوم يكون من علامات التميّز الديني والرمزي لجسم اجتماعي وثقافي جديد. فكان الاختيار للجمعة موفقا استجابة لحاجة إيديولوجية جماعية. وقد وفّر البعد الاقتصادي والثقل الحضاري الرمزي لهذا اليوم هذه الأولوية على أيام أخرى.

ولعل من اللافت أن أوّل جمعة لم يُقمها الرسول وإنّما أوّل من سمّاها الجمعة هو سعد بن زرارة أحد وجهاء الأنصار. الذي بإسلامه أسلمت كل المدينة قبل أن يصل الرسول

إليها.[14] وقد اجتمع بهم بطلب من الأنصار الذين قالوا: «لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة أيام. وللنصارى مثل ذلك، فهلمّوا نجعل لنا يوما نجتمع فيه فنذكر الله فيه ونصل. فقالوا يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوا يوم العروبة فاجتمعوا إلى سعد بن زرارة فصلى بهم يومئذ ركعتين وذكرهم فسمّوه يوم الجمعة لاجتماعهم فيه»[15]

ثمّ في أوّل سنة للجهرة أقام الرسول أوّل جمعة له حين وصوله المدينة. وألقى فيها خطبة في بني سالم بن عوف. وإذا صحّ نصّ الخطبة الذي أورده الطبري أنها أوّل خطبة جمعة فإنها خطبة دالة إذ حدّد فيها مسألة التوحيد باعتبارها القاعدة الاعتقادية لهذا الدين الجديد. كما أشاد بهذه الجماعة الناشئة المسمّاة مسلمين. واعتبر أنّها مميّزة، لاتباعها الحق. وأنّها هي الجماعة الناجية. أي ربطت الدعوة الجماعة بالمقدّس. فقد قال فيها «خذوا بحظكم ولا تفرّطوا في جنب الله... فأحسنوا كما أحسن الله إليكم. وعادوا أعداءه وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وسمّاكم المسلمين ليهلك من هلك عن بيّنة».[16]

حدث يوم الجمعة إذن حدث محوري في تاريخ الدعوة الجديدة يخدم النزعة «الثورية» التي رافقت حدث الهجرة. فخضع يوم العروبة أو الجمعة إلى توظيف ذكي وفعّال لتأسيس هذا الكيان الجديد. ويتمثل هذا التوظيف التاريخي في التركيز على الخيار «الثوري» الذي ستنتجه المجموعة وزعيمها في المرحلة القادمة. ويبدو ذلك في:

* تغيير التسمية من يوم العروبة وعمقه الدلالي الذي يحيل على العرب، إلى الجمعة وما ارتبطت به من دلالة التأسيس للجماعة الجديدة الخارجة من رحم الجنس العربي مثلما خرجت تسمية الجمعة من العروبة. وتغيير التسمية استدعى تغييرا لحركة السوق بالمساهمة مع اليهود واستثمار هذا اليوم. لأنّ المدينة ستشهد توسعا ديمغرافيا بوجود المهاجرين فلا بدّ من توسيع الأسواق وتنمية التجارة.

* التحوّل في التسمية رافقه تحوّل في السياسة الاجتماعية فأوّل جمعة أعقبتها تحرّكات اجتماعية هامّة وهي: المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار والصلح بين الأوس والخزرج وتمتين العلاقات الاجتماعية. ولعل هذا كله له علاقة بدلالة الجمعة اللغوية (الاجتماع والجمع والمجتمع). ليصبح يوم الجمعة رمزا للتوحيد بالمعنى الديني وللتوحيد بالمعنى الاجتماعي والسياسي.

* إنّ أوّل جمعة شهدت خطابا يتحدّث عن الجهاد والدفاع عن الايديولوجيا الجديدة، وتقريرا لامتلاك الجماعة المسلمة للحقيقة المطلقة. لأنها الأكثر فهما لرسالة المقدّس والأقدر على تنزيل المقدّس في التاريخ. فحدّد الرسول في أوّل جمعة برنامجه القادم، إنّه البرنامج «المديني» (نسبة إلى المدينة) الذي يختلف عن البرنامج المكي، وذلك بالخروج من مرحلة الدفاع إلى الهجوم، ومن النضال السلمي إلى النضال المسلح. وعليه ستصبح الجمعة مناسبة دائمة لإعلان البرامج السياسية والحربية، حتّى فيما بعد. وستظل تلك البرامج مؤسسة دائما على البرنامج العقدي (نموذج الجمعة ووظيفتها في إيران اليوم).

وستشهد فيما بعد هذا الاتصال بين البعد الديني والسياسي في كل اجتماع بالنداء الذي سيصبح عادة في المدن حينما يريد الوالي أو الخليفة تقديم معطى سياسي جديد ينادي في المدينة «الصلاة جامعة» والمقصود الالتحاق بالمسجد والاجتماع فيه لسماع خطبة سياسية.

فتغير التسمية فيه تحوّل تاريخي لأشكال العمل السياسي وتكوّن وعي إسلامي يجمع بين الديني والسياسي. وتشريع السياسي بالزمني. إذن لقد تم استثمار الرهان الاقتصادي والاجتماعي والحضاري المرتبط بيوم الجمعة لتأسيس تقليد جديد هو «مؤسسة الجمعة». فلم يخرج الإسلام عن التقاليد السامية والكتابية، التي تنتخب يوما، تتكثف فيه الدلالة الدينية والسياسية والاقتصادية ليصبح رمزا لوحدة المجموعة الدينية وتميّزها. ونعتقد أنّ هذا الاستغلال للأبعاد الموضوعية والظروف التاريخية والتقاليد الدينية، سيرتدي لبوسا أسطوريا يخفي كل هذه الأبعاد التاريخية. لذلك نعتبر أنّ توظيف النص القرآني للأبعاد الموضوعية ليوم الجمعة سيمثّل الحلقة الفاصلة الواصلة بين الأسطوري والتاريخي.

3- التوظيف القرآني:

نحاول أن نقدّم قراءة لسورة الجمعة باعتبارها السورة التي تختص بهذه الشعيرة، وباعتبارها القاعدة النصيّة لتأسيس الدلالة الدينية ليوم الجمعة. ولسنا هنا أمام عمل تفسيري بالمعنى القديم للتفسير، أي معرفة «مراد الله من الآية». **وإنّما نقدّم قراءة تحاول أن تعزل الخطاب الإيماني الوثوقي أكثر ما يمكن. وتخترق طبقات المعنى المترسبة عبر تاريخ طويل من القراءات المكرّرة لنفس المعنى.** سنقوم «بجهد توضيحي على أساس لساني تاريخي لرصد نشأة الدلالات في القرآن».[17] وأثناء هذه المحاولة نقف على كيفية استغلال الخاطب القرآني للأبعاد الموضوعيّة للجمعة وتحويلها إلى دلالات مرتبطة بالمفاهيم المؤسسة للخطاب العقدي في القرآن. وتعيننا في ذلك بنية اللغة والعلاقات المنطقية اللسانية.

سنحاول بواسطة فهم البنية اللسانية أن نقف على كيفية تحويل القرآن الجمعة من ما يسميه أركون النظام الحياتي Ordre existential استنادا إلى ماكس فيبر،[18] والمقصود الدلالات والأبعاد التي عرضنا بعضها في الفقرة السابقة إلى النظام الوجودي[19] Ordre existentiel أي ربط التجربة الحياتية الملموسة- بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية- بمقولة وجودية متعالية تمثل أصل كل تأسيس فتحل دلالة الجمعة في الوعي على غير الدلالة التاريخية الأوّليّة.

هذا الجهد الحسّاس **يستدعي اتخاذ** مسافة بين النص القرآني باعتباره **خطابا** وبنية لسانية، وبين النص القرآني **باعتباره** وحيا له **وظيفة تتعدّى الوظيفة التواصلية. فنعيده أوّلا إلى لحظة تلفّظه الأولى، حين تم التواصل بين باثه المباشر (الرسول) ومتقبله** المباشر (أصحابه). **بالتالي ننظر إلى هذه العمليّة التواصليّة اللسانيّة وفق مبدأ تاريخية النصّ. ثم نتحول إلى المستوى الثاني للنص، وذلك بالنظر إليه كوحي له باثه المتعالي وهو مصدر الكينونة المحققة لدلالة الكلمة الحقيقة (كلام الله)، ومتقبله الوسيط وهو الرسول.**

هذا الفصل بين النص القرآني باعتباره خطابا لسانيا والنصّ القرآني باعتباره كلاما إلهيا يفترض اختراقا «شجاعا» لمحاذير مختلفة ركّزها الوعي الديني عبر التاريخ وأبقى سطوته على الأذهان. فلا تسمح بمساءلة بعض المسلمات. لأنها لا تقبل الفصل بين تاريخية النصّ وتاريخية الاعتقاد. قراءتنا لسورة الجمعة تحاول أن تضيء بعض ملامح هذا الجهد الفكري المتمثل في كيفية بناء دلالة المقدّس في الخطاب القرآني، من خلال التأسيس للجمعة وسنقتصر في هذه القراءة السريعة على ثلاثة مستويات بنيوية ينظمها نسق واحد هو نسق التحوّل والتجاوز في البنية الدلالية.

أ- البنية النحويّة:

اللافت في هذه السورة (وفي القرآن عموما) هو كثافة الضمائر وتنوعها. لذلك سنقتصر على دراستها من خلال الإجابة عن ثلاثة أسئلة: من يتكلم؟ ومن الفاعل؟ ومن يتقبّل الكلام والفعل؟

* من المتكلم؟ : المتكلم في الخطاب (السورة) هو المنجز للحدث اللغوي أي منجز الملفوظات. لا يعلن عن نفسه في النصّ. ويبدو حضوره في اللغة من خلال إنجازه لما يسمّى في اللسانيات الأعمال اللغوية Les actes de langages وهي في سورة الجمعة الإثبات (يسبح لله...(1) وآخرين منهم.. (3). مثل الذين حمّلوا التوراة...) والتأكيد (هذا الذي.. (2) ذلك فضل الله.. (4)) والأمر (قل يا أيّها الذي هادوا (6)... قل إنّ الموت الذي تفرون منه ...8) النفي (لا يتمنونه (7)) والنداء (يا أيّها الذي آمنوا...9) شرط + بناء للمجهول + أمر (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا... وذروا..) (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا... وابتغوا... واذكروا...) شرط + تقرير (إذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها وتركوك...10) وأخيرا أمر (قل ما عند الله خير...)

× من يتقبل العمل اللغوي؟ هناك متقبّل خارج النص، افتراضي لأنّ كلّ نص له متقبّل وعندما نتنزّل الرسالة في سياقها التواصلي الأوّل سنجد صحابة الرسول هم المتقبّلون. وهناك متقبّل داخل النصّ يشاركه في الأمر والخطاب المباشر وهما: متقبّل مفرد «قل»، وجمع «الذين هادوا» مرّة و«المؤمن» مرّة أخرى.

× من يقوم بالفعل؟ **هناك** فاعلان محوريان **فاعل مفرد وفاعل مفرد** غائب الأول الله: «هوا الذي **بعث» وترتبط به** صفات تدل على فعلي **المنح والمنع. ففعله** تراوح بين المنح للاميين **والمنع للذين هادوا.** وبين الأمر والشرط في **علاقته بالمخاطب** المفرد (الرسول محمد) **والذين آمنوا. فهذا** الفاعل الأول يقوم بفعل **الإرسال والتكليف** بالرسالة. وهناك فاعل **مجهول عبر** عنه الخطاب بنائب الفاعل **ويحضر كلما** تعلّق الامر بواجبات الجماعة **التي مضت** «حمّلوا التوراة» ورفع عليها **تحدي معلومة نتائجه**».. تمنوا الموت إن كنتم صادقين **ولن يتمنوه** أبدا..»، أو الجماعة المأمورة **في النصف** الثاني من الخطاب «إذا نودي للصلاة **من يوم الجمعة**... إذا قضيت الصلاة..»

× من يتقبل الفعل؟ هناك الله الذي يتقبّل **فعل** التسبيح والذكر وهناك الرسول الذي يتقبّل أوامر الله والترك (وتركوك قائما) **وهناك** القوم الظالمون الذين لا يهديهم الله **ويلقاهم** الموت.

نلاحظ من خلال هذا الجرد السريع لبنية **الضمائر** عدّة تحوّلات:

- المتكلم (الله) إلى فاعل ثمّ الفاعل

(الرسول) إلى المتكلم

– تحول في ضمير المفرد من : هو الله **أنت الرسول هو الرسول**

– في ضمير الجمع: هم الأميون : **هم الذين هادوا / أنتم الظالمون**

أنتم الذين آمنوا / هم المؤمنون «إذ رأوا تجارة ... انفضوا..».

– هناك تحوّل من الحضور إلى الغياب في الضمائر. أي من الفاعل إلى نائب الفاعل.

ب- البنية المنطقيّة:

هناك علاقات تماثل وعلاقات تقابل تتحكم في البنية النحويّة والدلالية للسورة:

*** علاقات التماثل**

النحوية: فاعل

1- **هوا الله وأنت الرسول** وظيفة **اللغويّة: متكلم**

كلاهما يقرّر الحقائق ويقيّم ويجادل ويحكم على المخاطب.

2- الذين حملوا التوراة الذين هادوا القوم الظالمون.

3- الأميون المؤمنون الذين يفرّون من مجلس الرسول يوم الجمعة.

*** علاقات التقابل:**

– في الأعمال اللغويّة: بين الخبر (إثبات وتأكيد ونفي) وبين الإنشاء الطلبي (الأمر – النداء- والشرط).

فيثبت بالخبر معطيات منها الإيجابي المرتبط بالأميين والسلبي المرتبط بالذين هادوا. ثمّ بالإنشاء يقيم الجدل والحوار ويقرّر النتائج ليربط الأسباب بالنتائج.

– تقابل بين الضمائر: من حيث الصفة والفاعليّة ومن حيث الجمع والإفراد. هم إيجابيون ≠ **هو** سلبيون وهم يذهبون إلى صلاة الجمعة ≠ **هم لا** يلتزمون لأسباب اقتصادية (التجارة أو **ترفيهية** (اللهو).

– هذه المقابلات تجمعها مقابلة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، وبين الموجود والمنشود أو بين ما هو سائد و ما هو مطلوب من ناحية. وبين مثال منجز وهو مثال الذين هادوا وتخلوا عن الطريق الصحيح (التوراة) وبين مشروع **بطور الإنجاز** وهو مشروع الكتاب والنبي **الحي الذي** يقول ويجمع الناس. والمطلوب هو **الالتزام كي لا** تكون نتيجة المؤمنين على شاكلة **النموذج المنجز، اليهود.**

ج- البنية الدلاليّة:

تهيكل العلاقات النحويّة والمنطقيّة البنية الدلاليّة **وتربطها** بالمقولات الفكريّة والدينيّ. لذلك تلك التقابلات والتماثلات الشكليّة ساهمت في بناء الدلالة على أساس التأسيس والجدل والتجاوز في شكل مقدّمات إيمانية ينطلق منها الخطاب لخوض جدل ديني ذو أبعاد وجودية، يفضي إلى تأسيس.

*** المقدمات الإيمانية:**

– بدأت السورة بمقولة التوحيد وهي المقولة الدينية الأم في التفكير الكتابي وفي الدعوة الجديدة. وهي مقولة إيديولوجية **كذلك**. فهي التي ستنهض بالمجتمع الأمي من **خلال** زعيم حكيم ومعلم، بالتالي فإنّ مقولة **التوحيد أسّست** لمقولة النبوّة.

–مقولة المصير وهو الموت وارتباط مفهوم **الموت بمفهوم التوحيد**. وينهض مفهوم الموت **عل مقولة ما بعد** الموت ومفاهيم الحساب **لتعطي للوجود الدنيوي دلالة الزوال والتحول وللجود الآتي دلالة الثبات والحقيقة** لأنه مدار الرهان في علاقة التحدي بين الوجود الأزلي (الله الآمر) **والوجود الظرفي** (الإنسان).

–**مقولة الجزاء يختم** بها السورة وهي الفكرة النهائية **لهيكلة** الخطاب الإيماني دائما. فبناء على **توفية المقولات** السابقة حقها أو التقصير يكون **الجزاء**. (التوحيد تعاليم النبي **الحياة بعد الموت**) هي الأسس العقدية للأديان **التوحيدية وعليها** تتأسّس كل المفاهيم الدينية **الأخرى**.

***خطاب الجدل:**

–هو خطاب **حجاجي يقوم** على وظيفة التحقير (كالحمار) **ووظيفة التحدّي** بواسطة القيم الثابتة (تمنّي **الموت**). **وهو يكشف** بعض ملامح الصراع **الفكري والجدل الإيديولوجي** الحاصل بين أنصار **الدعوة الجديدة والتقاليد** اليهوديّة السائدة.

–تم تحويل **الصراع من صراع فكري بين** أطراف الجدل الديني **المسلم- اليهودي، إلى** صراع بين اليهودي **والقيم الأصلية أو الحقائق** الثابتة أي مع **الحقيقة المطلقة وهي الله.**

–خطاب **التحقير والتحدي يقوم على تهمة** التحريف **وعدم الفهم للرسالة الإلهية الحقيقية** وغياب **العلم والحكيم. ويقابله وجود الكتاب الصحيح والنبي والمعلم والحكيم عند الأميين. فهناك صراع إرادات وخلاف مرجعيات.**

*** خطاب التأسيس:**

–يأتي التأسيس بعد وضع المقدّمات الإيمانية ونقد الذين لم يلتزموا بتلك المقدّمات (التوراة = الكتاب). على أساس الأمر الذي يجب أن يتمّ الاستجابة إليه من خلال ذلك الأسلوب الشرطي. وكل خطاب حجاجي يهدف إلى وظيفة التبكيت والحمل على القيام بالمطلوب (أن يستجيب المتقبل إلى غاية الباث والاستجابة تجمع بين الاقتناع والعقلي والتأثير الشعوري) وليس بالضرورة الإقناع العقلي (لأنه مرتبط بالحجاج العقلي وبما يسميه الفلاسفة القول البرهاني)[20]

– تصبح الجمعة التزاما دينيًا (ذكر الله) وسلوكيا (ترك التجارة) فيتأسس خطاب الأمر للمؤمنين على خطاب التحدّي للظالمين. وهو ربط حجاجي غايته دفع المتقبل نحو إقامة قياس ذهني بين تاركي التوراة وتاركي الجمعة. ليحقق القياس ضمنيًا غايته في المتقبل وهي الاستجابة. لأنّ عدم الاستجابة تعني تحدّي الأمر الإلهي وعدم التواصل مع المتكلم وتنكرا للكتاب. فتأسست الجمعة في الخطاب القرآني بالربط بين المفاهيم التي صيغت دلالتها بتلك العلاقات النحوية والمنطقية التي بيّنها. فرط الخطاب بين صلاة الجمعة ويوم الجمعة من ناحية وبين الصلاة وبين مفهوم الكتاب من ناحية أخرى، وذلك بتحويل صفة «الأميين» إلى صفة «الذين آمنوا». كما تأسست بالخلف وذلك بالمقابلة بين مخالفة التوارة بتكثيف المعنى عبر الصورة البلاغية (كالحمار) وبين إتباع الكتاب. ومن ناحية أخرى بين الحياد عن الحق (الظالمون) وبين الساعون إلى الحق (ذكر الله).

–بالتالي فلا تمتلك الجمعة دلالتها المقدّسة إلاّ من المقدّمات النظريّة العقديّة والتسلسل المنطقي في البناء والجدل، على نحو متدرج، يوحي بدلالة المقدّس دون أن يصرّح لها.

– التوحيد والتسبيح والحكمة والنبي والموت والحساب، كلها مفاهيم بدأت بها السورة لتؤسس بها الجمعة باعتبارها مناسبة لتحقيق هذه الدلالات (ذكر الله). كما استثمر الخطاب كذلك الوظيفة التجارية ليوم الجمعة، ليجعلها يوما يحقّق وظيفتين وظيفة التوحيد والعقيدة، ووظيفة التجارة والربح. فوفّق بين وظيفتها التقليدية (يوم السوق) والوظيفة الجديدة (يوم الصلاة). هذه التوفيقية هي التي حقّقت للجمعة دلالتها المقدّسة في الخطاب.

نخلص من هذه البنى الثلاث إلى أنّنا أمام باث يتوجه بالخطاب إلى فئتين فئة مخالفة ينقدها ويحاول تجاوزها ويتهمها، وفئة الأتباع ويرغبها ويأمرها ويحذرها ضمنيا. فيؤسس خطاب نقده على قيم دينية توحيدية، هادما خطاب المخالفين بإخراجهم من دائرة الحقيقة المطلقة، المتمثلة في حقيقة الله وحقيقة الموت وما بعده. هذا الخطاب النقدي هو الذي يسهل صياغة الخطاب التأسيس لشعيرة جديدة **متعددة الوظائف** (الصلاة، الإجتماع، الاستماع **إلى الإمام الزعيم..**) فتتكثّف دلالة الجمعة **بزحزحتها** من وظيفتها التقليدية السوق واللهو **(الشعر، المباريات..)** إلى وظيفة جديدة تعبوية **دينية ذات أبعاد** إيديولوجية سياسيّة.

فيحيل الخطاب القرآني في سورة الجمعة **على السياق التوحيدي** والتقاليد الكتابية في **تأسيس الدلالة المقدّسة** في الخطاب اللغوي. **بتوظيفه لصيغ المجادلة والنقد والوعظ. فإذا ما كان التوظيف التاريخي للجمعة تميّز بتوظيف الأبعاد الموضوعيّة** لصياغة البرنامج **الإيديولوجي والسياسي والثوري.** فإنّ السياق القرآني قد كثّف من **المواقف القيميّة والعقديّة** الإيديولوجية لتغييب الأبعاد الموضوعيّة وإقصائها. وهذه سمة النصوص الدينية التوحيدية خاصّة. فهي دائما تصعّد الحالة التاريخية إلى حالة ميتافيزقية. هذا ما يعنيه أركون بالتحول من النظام الحياتي إلى النظام الوجودي. إذ تحوّل الجدل اليومي والمنافسة الإيديولوجية مع اليهود إلى صراع بين الحق والباطل. وتحوّل مفهوم التجارة الاقتصادي إلى تجارة رمزية، لأنّها مرحلة تعبئة سياسية وإيديولوجية لتقوية الجسم السياسي والاجتماعي الجديد في المدينة. تحولت التعبئة الإيديولوجية إلى لحظة مقدّسة تماهي فيها الالتحام بالزعيم مع الالتحام بالمقدّس أي بالله. لذلك بدأنا تحليلنا بالقول أنّ النسق المتحكم في السورة يقوم على مبدأ التحول الأسلوبي والمنطقي والدلالي والرمزي وعلى هذا النسق تأسّست الدلالة الدينية للجمعة. هذه الدلالة ستمهد للدلالة الأسطورية التي ستستقر في المخيال الإسلامي لذلك سنتحوّل في دراستنا من تفكيك الخطاب إلى تفكيك الوعي الذي فسّر الخطاب وحوّل الدلالة وقفز على التاريخ.

III- التأصيل الأسطوري للجمعة:

كيف تحوّلت الجمعة من حدث تاريخي ورفض ديني، له ظروفه **الموضوعية وأبعاده** العقدية والاقتصادية والتاريخية، إلى **«حدث** أسطوري» متعال على التاريخ؟ **أي كيف** أعاد الخطاب الإسلامي بناء **الجمعة من** تجربة تاريخية إلى لحظة **أسطورية. وبالتالي** كيف تحوّل الوعي **الإسلامي الناشئ من** وعي يتعاطى مع **الدلالة التاريخية والتجربة** الحياتية **في فهم طقس الجمعة، إلى وعي** يتعاطى مع **هذه الشعيرة الدينية ضمن رؤية أسطورية للعالم تجعل أحداثه واقعة في زمن مطلق غير تاريخي. فانقلبت الدلالة الحياتية إلى دلالة وجودية مثقلة بالمعنى والرمزيات هي**

التي تستقرّ في الضمير المؤمن.

قبل أن ننظر في البنية الأسطورية المؤسسة للجمعة لابدّ أن نحدد ماذا نعني بالأسطورة لرفع لالتباس الذي يمكن أن يحصل. ارتبطت بمفهوم الأسطورة في الفكر القديم كل المعارف اللاعقلانية. ففرّق أرسطو بين اللوغوس Logos أو الخطاب العقلي والميتوس أو الخطاب الأسطوري Mithos. ونعت القرآن المعارف اللادينية وبعض الاعتقادات المخالفة بأنها «فأساطير الأوّلين». فاعتبر الكلاسيكي كل معرفة غير حقيقية- غير عملية فلسفية أو دينية كتابية- معرفة أسطورية. إذ تم النظر إلى الأسطورة على أنها خطاب حكائي جغرافي مقابل الخطاب البرهاني الإقناعي. وبتطوّر العلوم الإنسانية الحديثة تغيّرت النظرة للأسطورة بعدما تأكدت أهميتها في صياغة الوعي البشري واختراقها لكل الأنساق المعرفية، حتى تلك التي أقصتها فأفلاطون الذي بنى جمهوريته على مبدأ العقل والتفلسف كتب الأسطورة. فلم يعد المقصود في العلوم الإنسانية «الوظيفة التفسيرية» للأسطورة وإنما اهتمت هذه العلوم بوظيفتها التخييلية.[21]

لقد أخرجت الفلسفة الحديثة الأسطورة من دائرة الإقصاء والأحكام القيمية والإيديولوجية، لتجعل منها مفهوما إجرائيا ناجعا في فهم الثقافة. أصبح الباحثون يتعاملون مع الأسطورة على أنها نسق رمزي مثله مثل جميع الأنساق الرمزية الأخرى (اللغة والدين والفن...) التي أنتجها الإنسان. إنها شكل من أشكال الوعي البشري الذي يتسلل داخل حقول الثقافة، فهناك أساطير العلم وأساطير الأدب والسياسة والمجتمع.. إنها شكل من أشكال تأويل العالم وظيفتها تقديم رؤية للكون. فتصبح بذلك وسيلة تخييل وليست وسيلة تفسير. وبهذا «الاستصلاح العلمي» لمفهوم الأسطورة، استطاعت العلوم الإنسانية أن تفهم مختلف الانتاجات الثقافية عند الشعوب، خاصّة القديمة، وسعيا منها لفهم البنى العميقة في المخيال الإنساني.[22] وبهذا الفهم للأسطورة نحاول تفكيك المخيال العربي الإسلامي الذي وظف الأسطورة ليؤسس طقس الجمعة. ولكن قبل ذلك نضبط بإيجاز العناصر البنيوية لأي أسطورة، كما ضبطها علماء الانتروبولوجيا والسيميولوجيا، للنظر هل ما عبرنا عنه بأسطورة الجمعة يستجيب لتلك أم لا. علما أنّ تلك التحديدات، خاصّة النتروبولوجيا، أنبتت على دراسات مقارنة لكثير من الأديان خاصة الأديان القديمة.

يقول رولان بارت R. Barthes أن الأسطورة «لاتفهم بمضمون الرسالة وإنّما تفهم بالطريقة التي عرضت بها الرسالة فلا وجود لعناصر جوهرية (مضمونة) Des substantielles في الأسطورة وإنّما هناك محدّدات شكلية لها».[23] وقد حاول مرسيا إلياد M. Eliade ضبط الخصائص البنيوية للأساطير الشفوية (أي التي مادتها اللغة) في العناصر التالية:

- تروي الأسطورة تاريخ كائنات فوق الطبيعة (آلهة، أنصاف، آلهة، أبطال غير عاديين...)

- الأحداث في الأسطورة مرتبطة بحقيقة مطلقة لأنّها من فعل كائنات مقدّسة.

- تروي الأسطورة حدثا تدشينيا أي تروي بداية عالم أو كائن أو مؤسسة... (تاريخ شعب أو منطقة أو مكان مقدس أو مؤسسة دينية...)

- معرفة أصل الأشياء معرفة تمارس بشكل طقوسي، لذلك فإنّ الأسطورة ليست نصا جامدا (كالخرافة مثلا) وإنّما هي أحداث تمارس وتستعاد باستمرار في تلك الحركات الشعائرية.[24]

عندما نأخذ هذه التعريفات بعين الاعتبار، ونتأمل في الأدبيات الفقهية والتفسيرية التي تحدثت عن الجمعة، نراها تستجيب لهذه التحديدات العامة للأسطورة. وإذ أخرجت لنا هذه الأدبيات الجمعة في شكل بنية تخييلية تروي أحداثا قام بها أبطال أسطوريون في زمن مطلق وحقيقي. وقد تضافرت عدّة عناصر بنيوية لصناعة هذه المعطيات التخييلية التي جعلت من الجمعة أسطورة يفهمها المؤمن ويعتقد في ما ترويه من أحداث، فيلتحم بالزمن المطلق الذي تحيل عليه التحاما تجريبيا كل يوم جمعة. وما لبث الوعي أن انغلق على ذلك البعد الأسطوري، وأهمل الأصل التاريخي لتأسيس الجمعة محوّلا وجهة الزمان والمكان والكلام، كما سنرى

1- الجمعة حكاية صراع مقدس:

رأينا أن الدلالة الدينية للجمعة مرت عبر توظيفي تاريخي وقرآني للمعطيات الموضوعية المرتبطة بهذا اليوم. فقد ربطت السورة صلاة الجمعة بالفهم الديني للمسار الصحيح للتاريخ، باعتباره تاريخ صراع تخوضه الجماعة الناجية من أجل امتلاك الحقيقة المقدّسة التي تضمن نجاتها. ويبدو ذلك عندما جمعت السورة بين عناصر مختلفة مرتبطة بهذا اليوم: يوم التجارة والربح والخسارة ويم التعبئة والتكوين الفكري ويوم العبادة والذكر والاتصال بالمقدس. والغاية من ذلك تصعيد أشكال الصراع الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي إلى صراع مقدس. هذا التحويل الذي قامت به السورة للصراع التاريخي بين قوى سياسية دينية إلى صراع قيمي بين الخير والشر، سيمثل نسقا دلاليا رمزيا يحكم كل الحكايات المرتبطة بالجمعة في المخيال الإسلامي. وستظل الجمعة تروي حكاية صراع قوى المقدس ضد قوى المدنس ينتهي بانتصار مقولات المقدس. وتم التعبير عن هذا الصراع في بتركيبة بين أحداث أصلية هي منطلق الصراع الأزلي وقاعدته، وأحداث مشابهة لها ولكن لا تعدلها في قيمتها الرمزية لأنّها مجرد تجسيد مكرر لأصل ثابت:

أ- صراع فريد وأصلي Originel:

وهو الذي خاضه الأنبياء (أكثر الأشخاص قداسة في الدين) انتهى بانتصارهم في جمعة من جمعات تلك الأزمنة الأسطورية المطلقة. ففي هذا اليوم وقعت الخطيئة الأولى التي قام بها آدم والتي ستصبح لحظة مفصلية في التاريخ الديني، إذ تعلن بداية الصراع بين الإنسان والشيطان، وانطلاق الصراع بين الخير والشر. ولكن في هذا اليوم تدخل المقدّس ليرجح كفة الخير ويغفر لآدم فقد جاء في الحديث في باب الجمعة «خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة فيه خلق آدم وفيه أهبط من الجنة وفيه تيب عليه وفي مات وفيه تقوم الساعة...»[25] وفي هذا اليوم نجا نوح ومن معه من الطوفان فقد ست سفينته على جبل الجودي يوم الجمعة [26] ويمثل الطوفان حدثا مشتركا بين جميع الأديان التوحيدية باعتباره لحظة كارثية حلت بالعلم المدنس لتطهره وستظل ممكنة الحدوث في تاريخ الصراع الطويل بين هذه القوى.

وفي هذا اليوم يسجّل المقدّس حضوره إلى جوار البطل الديني كعنصر من عناصر المساعدة لحسم الصراع» فبينا النبي-ص- يخطب في يوم الجمعة، قام أعرابي فقال: يا رسول الله، هلك المال وجاع العيال، فادع الله لنا، فرفع يده وما نرى في السماء قزعة فوالذي نفسي بيده ما وضعها حتى ثار السحاب أمثال الجبال... فمطرنا يومنا ومن الغد وبعد الغد حتى الجمعة الأخرى، وقام الأعرابي... فقال يا رسول الله تهدم البناء وغرق المال فادع الله لنا... فما يشير بيديه إلى ناحية من السحاب إلا انفرجت».[27] ثم في هذا اليوم نزلت آخر آيات القرآن مؤذنة بالنصر الأبدي لهذه الرسالة فقد نزلت الآية «اليوم أتمت لكم دينكم...»(المائدة3) وقد قال أحد اليهود لعمر بن الخطاب «لو علينا نزلت لاتخذناها عيدا... فقال عمر: والله إني لأعلم اليوم الذي نزلت فيه على رسول الله -ص- والساعة التي نزلت فيها... عشية يوم عرفة، يوم الجمعة..» وفي رواية قال ابن عباس» فإنها نزلت في عيدين اتفقا في يوم واحد: يوم جمعة وافق ذلك يوم عرفة».[28] ويوم بدر كان يوم جمعة.

فيبدو يوم الجمعة إطارا زمنيا لأحداث أسطورية قام بها أبطال أسطوريون في زمن أسطوري. ذلك الحدث هو الحدث الأصلي في تاريخ الجماعة المؤمنة. ونلاحظ أن رواية الصراع الأصلي الذي خاضته جماعة المؤسسين الأوائل بقيادة النبي (آدم، نوح، موسى، محمد..) سمة غالبة في كل النصوص التي تحدثت عن الجمعة وفضائلها. ووظيفتها التنصيص على دلالة الصراع باعتبارها الدلالة الصانعة للبنية التخييلية لصورة الجمعة وهي بنية سهلة القبول في الوعي الجمعي عامّة والمؤمن خاصّة. بهذا الفهم فإنّ المسلم حينما يحي يوم الجمعة فإنّه يعيد إحياء ذلك الحدث المقدس الذي لولاه لما انتظم العالم. فيوم الجمعة يفصل بين زمنين زمن كان فيه النظام مختلا ومليئا بالهزائم (خطيئة آدم، الطوفان، الجفاف...) وزمن تدخل فيه البطل الأسطوري لينظم وينفذ (المغفرة لآدم، نجاة نوح، نزول المطر..).

يقول ميرسيا إلياد متحدثا عن الزمن الطقوسي في التفكير الديني: «كل طقس تعبيدي هو تحيين لحدث مقدس وقع في ماضي أسطوري في البدء. ويمثل الانخراط في حفل ديني خروجا من زمن عادي ظرفي للاندماج في زمن أسطوري حينته الحفلة نفسها ... الزمن الطقوسي هو زمن مستعاد دائما».[29] فحدث الاجتماع في المسجد يوم الجمعة والاستماع إلى الخطبة وما يستوجبه هذا الفرض الديني من شروط وسلوك، يجسد لحظة انسجام مطلقة داخل المسجد (بيت الله) الذي يرمز إلى حضور المقدس في المكان تحاكي وتسترجع لحظة الانسجام النموذجية الأولى في الجنة أو في سفينة نوح مع الرسول. ويختتم الإمام بالدعاء الذي يجب أن يصب كله في دلالة النجاة والانسجام الظرفي (طلب المطر، النجاح في المعاش...) والنصر على الأعداء أعداء الله وهم أحفاد الأعداء الأصليين (قوم نوح أو قريش أو الشيطان...) طلب الانسجام الأزلي أو المثالي بدخول الجنة، والمغفرة مثلما غفر لآدم في تلك الجمعة الأصلية.

ب- صراع مكرر- مثال Image:

إنه الصراع الذي يخوضه المؤمن ضدّ

الشيطان طيلة أيام الأسبوع. ويوم الجمعة هو يوم حسم الصراع والالتحاق بالمقدّس واستعادة النصر الأصلي الذي حدث ذات جمعة من أزمنة المقدس المطلقة. على المسلم في هذا اليوم أن ينتصر تلك النماذج التي تمثل البطولة الدينية المقدسة (الأنبياء، الجيوش المقدسة...) جاء في الحديث «إذا كان يوم الجمعة غدت الشياطين إلى الأسواق فيرمون الناس بالترابيث أو الربائث ويثبطونهم عن الجمعة وتغدو الملائكة فتجلس على أبواب المساجد فيكتبون الرجل من ساعة والرجل من ساعتين حتى يخرج الإمام.»[30]

يجسد المسلم يوم الجمعة حالة الصراع الأزلي بين المقدّس فيستعيد قيم النصر والربح التي قد تكون ضاعت أثناء الأسبوع، فالجمعة هي يوم استعادة النصر والنجاة. لذلك يشدد الفقهاء على أن تبدأ الخطب بتذكر خلق الله للكون والإنسان وطي السماوات وعود الأمر كما بدأ... كان الرسول يقرأ في صلاة الفجر من يوم الجمعة سورة السجدة والإنسان «لما اشتملتا عليه هاتين السورتين مما كان ويكون من المبدإ والمعاد... وهكذا كانت قراءته -ص- في المجامع الكبار والأعياد ونحوها بالسورة المشتملة على التوحيد والمبدإ والمعاد وقصص الأنبياء مع أممهم».[31]

ويستعمل الفقهاء كثيرا فعل «ذكّر» حينما يتحدثون عن شروط الخطبة والآيات المطلوبة فيها. والتّذكر لا يكون إلا للمبادئ الأصلية التي رسخها الإسلام بعد صراعاته التي خاضها في التاريخ. فيلتحم الصراع الجماعي بالصراع الفردي. خاصّة وأن الخطاب الطقوسي في الإسلام يركّز كثيرا على البعد الفردي. فالطقوس ليست في حاجة إلى مؤسسة تدير العلاقة العمودية بين الله والإنسان.[32] ولكن في نموذج الجمعة يظهر الاستبطان الفردي للتاريخ الجمعي (تذكير الأنبياء مع الأمم السالفة، يوم اكتمال الرسالة المحمدية، عزوة بدر...). فيجمع هذا الطقس بين المساهمة الفردية في الصراع المقدس ضد العدو الغائب والأزلي وهو الشيطان والعدو التاريخي الراهن (وظيفة الجمعة في إيران، وفي فلسطين والعراق اليوم..)، وبين الانتماء للإحساس الجمعي بعقيدة النصر. لذلك من تخلى عن ثلاث جمعات متتاليات بدون عذر «طبع على قلبه» لأن انقطاع العلاقة مع الإحساس الجمعي الأبدي يفشل الجهد الفردي. وقد جاء في أوّل خطبة جمعة للرسول «..فمن تركها (أي الجمعة) في حياتي أو بعد مماتي جحودا بها أو استخفافا بها وله إمام جائر أو عادل فلا جمع الله شمله... ولا صلاة له ولا وضوء له ولا صوم ولا زكاة له ولا حج... حتّى يتوب».[33]

نعتقد أنّ أوّل مراحل التأسيس الأسطوري للجمعة، بدأت بتأسيس قاعدة تخييلية عبر كم من الحكايات تكون فيها الدلالة الزمنية لهذا اليوم بؤرة الأحداث في الحكاية. وتحتكم الدلالات فيها إلى نسق رمزي قار في الأساطير هو نسق الصراع، الذي يكون أصليا تأسيسيا (الأنبياء) ثم تكراريا (المؤمن). مما يجعل الجمعة تعبيرا ممتازا عن أسطورة العود الأبدي التي يعتبرها ميرسيا إلياد محرّكا بنيويا للعقائد الدينية خاصّة وللانتاجات الثقافة البشرية عامّة. إذ يمثّل البناء على أصل القاعدة الرمزية لكل إنجاز بشري ذو طابع رمزي (السياسة المجتمع الدين..). فالإنسان دائما في حاجة إلى نماذج أصلية Archétypes يقيس عليها تصوّراته للكون ويضبط عبر استحضارها الدوري سلوكاته داخل هذا الكون.[34]

2- جمعة في السماء وأخرى في الأرض:

لا تكفي أسطرة البعد الزمني ليوم الجمعة كي تؤصل هذا الطقس أسطوريا، لذا احتوت البنية التخييلية عناصر مكانية تؤطر تلك الأحداث الأسطورية التي وقعت في تلك الأزمنة الأولى. عندما نتأمل الأخبار التي جمعها السيوطي في كتابه «اللمعة في خصائص الجمعة»، يمكننا أن نقف على محورين أساسيين ينتظمان الأحداث المرورية هما: المحور العلوي أو «جمعة السماء» والمحور السفلي أو «جمعة الأرض». فتتجاوز البنية التخييلية الدلالة الزمنية ليوم الجمعة (يوم الصراع مستعاد) إلى دلالة مكانية تحيل على أمكنة هذا الصراع وذلك النصر. لتكتمل خصوصية هذا اليوم في المخيال الإسلامي، الذي سترتبط به مظاهر طقوسية تميزه عن غيره وترمز لأمكنة غير المكان المعاش وأزمنة أخرى غير أزمنة التاريخ.

أ- جمعة في السماء:

لم تكن هناك مسافة بين الله والإنسان في عالم العلوي الصافي والحقيقي. حينها كان يوم الجمعة يوم تحول في السماء، بوقوع حدث أعطى للزمن قيمته (يوم الجمعة) بفضل قيمة المكان. ويمكن التدليل على ذلك بثلاثة أمثلة، تختزل الوجه السماوي العلوي للجمعة:

-يقول القرطبي في تفسيره «للستّة أيام» التي تحدّث عنها القرآن أنّه في المساء الأخير من تلك الأيام الستة، وكان يوم جمعة، خلق آدم. «فخلقه بشرا فكان جسدا من طين أربعين سنة من مقدار يوم الجمع» وتركه في الجنة أي في السماء ثم أخطأ «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه» (البقرة 37). وكان ذلك يوم عاشوراء في يوم جمعة».[35] هذا المكان السماوي كان منطلقا للحدث الأول حدث الخلق والخطيئة في تلك الجمعة السماوية التي سجلت اول لقاء بين الله والإنسان.

-من خصائص الجمعة، الخاصية رقم 51 (وقد جمع السيوطي في كتابه 101 خاصية للجمعة وردت موزعة في مدونات الفقهاء والمفسرين والمحدثين) أنها المقصودة من الآية «يوم المزيد» (لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد.. (ق35)). فقد جاء جبريل إلى الرسول بمرآة بيضاء فيها نكتة وقال «هذه الجمعة.. وهو عندنا- أهل السماء- يوم المزيد.. قال النبي يا جبريل وما يوم المزيد قال: إن ربك اتخذ في الفردوس واديا أفيح فيه كثيب مسك فإذا كان يوم الجمعة أنزل الله فيه أناسا من الملائكة... وحوله منابر عليها الشهداء والصديقون.. يمكثون في جلوسهم مقدرا منصرف الناس من الجمعة ثم يرجعون إلى غرفهم.»[36] فنرى التناظر الصريح بين جمعة الأرض وجمعة السماء وبين موقع الغمام وموقع الله من المشهد الطقوسي. إذ يتأسس الطقس أسطوريا في عالم السماء قبل أن يتأسس في عالم الأرض. فما جمعة الأرض إلا نسخة من تلك. وجمعة السماء هي جمعة الجنة بامتياز، ففي هذا اليوم تغلق النار أبوابها وتفتح الجنات العالية في جنة الله الواسعة. وأمّا جمعة الأرض فهي جمعة المسجد بامتياز تزدان فيها المساجد وتنغلق فيها كل مظاهر الوجود المدنس (أماكن اللهو، العمل الدنيوي...). وبين الجنة والمسجد تماثل دلالي رمزي خفي في الخطاب الديني فمن داوم الدخلو للمساجد دخل الجنة فالجنة مقر الله في السماء والمسد بيت الله في الأرض. لذلك أستمد الخطاب الفقهي (طهارة استثنائية وسلوك استثنائي..) جهده الترغيبي من هذا التناظر، ذي البنية التخييلية، بين جمعة السماء وجمعة الأرض.

-ينظم يوم الجمع الزمن الديني الدائري في الإسلام، باعتباره زمن التحول من الفوضى المدنس والخطأ إلى الانتظام والمغفرة... ففيها بدأ الخلق وفيها سينتهي وفيها نجا آدم وسينجو أبناؤه كل جمعة وفيها أنتصر الرسول في بدر سينتصر المسلمون في جمعة ما من التاريخ.. كذلك ينتظم هذا اليوم الأمكنة فلا يرتبط في المخيال العربي الإسلامي إلاّ بالأمكنة ذات الدلالات الخاصّة والمقدسة باعتباره يوم انغلاق لأمكنة غير طاهرة وانفتاح لأخرى حقيقة. فكل الأمكنة السماوية تفتتح يوم الجمعة بدءا بمكان الحساب وانتهاء بالجنة. والأخبار التي ذكرت أن يوم القيامة سيكون يوم الجمعة كثيرة، ثم «تعرض الأعمال يوم الاثنين ويوم الخميس على الله وتعرض على الأنبياء وعلى الآباء والأمهات يوم الجمعة»[37] «وليلة الجمعة باقية في الجنة لأنّ في يومها تقع الزيارة إلى الله».[38] فمثلما كان افتتاح المكان الأوّل (خلق السموات والأرض) والحقيقي (حقيقي لأنّه يسكنه المقدس) يوم جمعة، فإنّ انغلاقه النهائي سيكون يوم جمعة «إنّ الله يبعث الأيام على هيأتها ويبعث الجمعة زهراء منيرة أهلها يحفون بها كالعرس تضيء لهم يمشون في ضوئها ألوانهم كالثلج... حتى يدخلوا الجنة لا يخالطهم أحد» (اللمعة ص125).

يرى علماء الأنتروبولوجيا وعلماء الأديان المقارنة أنّ العلاقة بين الزمان والمكان في الأساطير الدينية علاقة تماهي واتصال.[39] فلا يكون الزمان حقيقيا وأصليا، صالحا للاستعادة الدورية بواسطة الطقوس، إلا إذا ارتبط بمكان أصلي وحقيقي، ولعل أكثر الأمكنة حقيقية دائماً هي السماء. هذا التماهي بين الإطارين الزماني والمكاني وظيفته إكساب الحدث الذي وقع فيهما سمة الأصلية والحقيقة. لذا فإن «جمعة السماء» هي يوم الفعل الحقيقي الذي قام به الأبطال الدينيون الذين يشبهون في صفاتهم أبطال الأساطير القديمة[40] (زمنهم غير متحيز، يصارعون قوى فوق طبيعية، صراعهم مؤسس لصراع أبدي...) هؤلاء الأبطال هم الذين أسسوا كل الحركات الأزلية الحاملة للعقائد الدينية (الخلق، الحساب، الإيمان، الخطيئة والمغفرة...) تلك الحركات وقعت في السماء أو في الأمكنة التي يحضر فيها الله «مباشرة». هذا المكان يعطي للجمعة (وكل الأيام المقدسة كالسبت[41] عند اليهود أو الأحد عند النصارى) دلالتها المكانية الأزلية ويستعيد المسلم تلك الدلالة ويجسدها في أماكن أرضية في يوم الجمعة الأرضي.

ب- جمعة في الأرض:

يقلب الفهم الأسطوري للأشياء النسق التاريخي. فالجمعة تاريخيا تأسست في السياق الأرضي التاريخي الموضوعي، ثم جاء النص السماوي- النص القرآني- ليشرعها. أسطوريا الجمعة توجد هناك في نظام الزمن الإلهي العلوي، ثم فوت فيها الله للإنسان

ليجعلها يوما لإحياء الاتصال الأول والختامي بين العبد وخالقه في أمكنة الاتصال وبأشكال الاتصال المعلومة. وعلى ذلك الأصل السماوي تتأسس النسخة الأرضية كالآتي:

-نمذجة Typologie الزمن: يمثل الجمعة خلافا لبقية الزمن الأرضي مركز الزمن. «فما طلعت الشمس ولا غربت على أفضل من يوم الجمعة» (اللمعة ص 69) «ويتكلم فيه الطير ويقول يوم صالح» (م.ن.ص111) «وهو اليوم المدّخر لهذه الأمّة» (م.ن.ص 70). هو «سيد الأيام... وما من دابة... ولا سماء ولا أرض ولا رياح ولا جبال ولا بحر إلا وهن يشفقن من يوم الجمعة» (م.ن.ص64) فهو يوم الأرض الاستثنائي يمثل أبهى لحظات الانسجام الكوني. هو اليوم الوجود النموذجي.

-أسطرة الزمن: يوم تنفيذ النظامين السماوي والأرضي. «فمن مات يوم الجمعة وقي عذاب القبر» (م.ن.ص60) و«بلغنا أنّ الموتى لم يعذبوا ليلة الجمعة». (م.ن 62). فعلى المؤمن أن يستجيب لهذا النظام فلا يسافر ولا يعمل وقت الصلاة... إلخ سوى الوجبات الدينية. وقيل أنّ رجلا سافر يوم الجمعة فانكسرت رجله، وصياد خسفت به الأرض «فلم يبق من بغلته إلا أذناها وقوم سافروا في هذا اليوم فاحترقت أمعتهم...» (م.ن 58). وكان الرسول «إذا ظهر (ارتحل) في الصيف استحب أن يظهر ليلة الجمعة. وإذا دخل البيت في الشتاء استحب أن يدخل ليلة الجمعة» (م.ن 106). فالانتظام الكوني والأرضي الفريد في يوم الجمعة يجب أن يحترم وإلاّ اختل نظام الكون والإنسان وحلت لعنة الله على عبده.

- يوم السلوك الأرضي الفريد: يعود الانتظام الكوني في هذا اليوم، إلى اقتراب عالم السماء (الله، الملائكة، اللعنة، البركة...) من عالم الأرض على خلاف سائر الأيام. وبتحقق هذا التقارب الفريد يكتمل الوجود المثالي والسلوك النموذجي للمؤمن داخل المجتمع. فهو يوم الأفضل لعقد الزواج ولعيادة المريض وإقامة الجنائز والصدقة..(م.ن104) وزيارة القبور لأنّ الموتى في هذا اليوم يعلم الموتى بتلك الزيارة (م.ن109). لأنّ «الأعمال تشرف بشرف الأزمنة والأمكنة ويم الجمعة أفضل أيام الأسبوع فوجب أن يكون فيه العمل أفضل. «(م ن 118). فالصلاة مختلفة «فإذا راح منا سبعون رجلا إلى الجمعة كانوا كسبعين موسى الذين وفدوا إلى ربهم أو أفضل» (م ن 111). وأحكام القصاص تقام يوم الجمعة في المسجد الجامع وهو المسجد الذي تقام فيه الجمعة. في هذا يوم يطال النظام كل أشكال الوجود الأرضي (الكوني، والاجتماعي والديني...)

هكذا تتأسس «الجمعة الأرضية» بأحكامها وسلوكها الجماعي والفردي على نموذج «الجمعة السماوية» في شكل تبادلات تمثيلية بين الفضائين العلوي والسفلي«فالناس يجلسون من الله يوم القيامة على قدر رواحهم إلى الجمعات الأول فالأوّل» (م ن 48). هذه التبادلات التصورية لها أهمية كبرى في حبك حكاية الجمعة في المخيال الإسلامي وتأسيس لائحة طويلة من الأحكام والفضائل لغاية الترغيب. بالتالي نصل إلى إثبات أسطورة الجمعة باعتبارها بنية شكلية تتكوّن من أحداث وقعت في زمن مطلق وحقيقي من طرف شخصيات فوق طبيعية، ويستعيدها مسلم كل أسبوع طقوسيا. يرى ميرسيا إلياد أن هذه الوحدة الكونية الزمنية Cosmico-temporelle من سمات التفكير الديني، حيث يكون الكون قابلا للانسجام Homologeable في ذلك الزمن لأنّهما (الكون والزمن) حقيقتان مقدّستان عند المؤمن.[42]

2- الدلالة الوظائفية لفريضة الجمعة:

حاولنا في الفقرات السابقة أن نستخرج البنية الأسطورية لصورة الجمعة كما أصّلها المخيال العربي الإسلامي. ولكن نعتقد أنّ المقاربة البنيوية لا تكفي وحدها لفهم الجوانب المختلفة لأي خطاب ذي بنية أسطورية. لأنّ تلك البنية الشكلية للأسطورة، كما يقول بول ريكور، لا تميزها جذريا عن الفلكلور أو خطابات أخرى.[43] كما أنّ البنية الطقوسية لفرض الجمعة لا تفرّقها عن طقوس أخرى غير دينية. فهناك طقوس "مدنية" تخضع لنفس البنية الدائرية التي رأيناها في الجمعة، كالأعياد الوطنية أو العطلة الأسبوعية الناتجة عن توزيع نظام العمل. حيث تمثل استعادة تكرارية للأزمنة بشكل دوري (الاستعراض العسكري، تذكر الشهداء والأبطال، خطب تأبين..). والقيام بأعمال شبه مكرّرة (عادة نهاية الأسبوع Week-end، يوم تسوق، النظافة، تجدد اللباس فعادة كل بداية أسبوع نرتدي ملابس مختلفة عن الأسبوع الذي مضى...).[44]

المقاربة البنيوية للطقوس الدينية تمكن من **فهم مكوّناتها الداخلية لفهم أبعادها الدلالية ومقارناتها، سواء بغيرها من الإنتاجات الثقافية أو بغيرها من الطقوس والتصوّرات في ثقافات** أخرى. لكن لا تمكن من فهم الدلالة الوظائفية لتلك الطقوس لأنّ دلالتها تلك هي التي تجعلها تستقل عن غيرها من الممارسات المشابهة. وإلاّ فما الفرق بين دلالة الخروف الذي نذبحه في العيد والذي نذبحه في مناسبة أخرى..؟ إلاّ ذلك البعد الوظائفي. نخصص العنصر الأخير في هذا القسم للوقوف على الأبعاد الوظائفية لطقس الجمعة أي سننظر في الجمعة باعتبارها دلالة تعاش وتجربة فردية وجماعية. وسنضبط تلك الأبعاد في محاور دلالي نعتقد أنها تحاصر قدر الإمكان الدلالات الوظائفية.

أ- المحاور الدلالية:

يقول بول ريكور إن الأسطورة ككل الخطابات "تقول شيئا ما عن أمر ما". المقول اختزله إلياد في أنّها "حكاية الأصول"، لذا فهي تحكي الأحداث التدشينية في تاريخ المجموعة. وقد رأينا أنّ هذه الرؤية تنطبق إلى حدّ بعيد على "أسطورة الجمعة". فما هي مستويات الوظيفة التدشينية لفريضة الجمعة.

* المحور الكوسمولوجي: أو محور خلق الكون وهو أهمّ محور في الدلالة الوظائفية التدشينية (من حيث كم النصوص المرتبطة به). فقد رأينا أنه في يوم الجمعة خرج الكون من حالة العدم والفوضى إلى الوجود والنظام. إنّه حدث الاجتماع ومن وقتها أخذ الكون شكله النهائي فقد "سمي يوم الجمعة لأنّه جمع فيه خلق السماوات والأرض وأوحي في كل سماء أمرها".[45] ويرى ميرسيا إلياد أنّ "الإنسان القديم" فسر نشأة الكون وعبّر عن تلك النشأة في أساطيره واحتفالاته وطقوسه. وحينما نتأمل تلك الفعاليات التي تختزن رؤية ما للعالم، نجد أنّ ذلك التفسير يقوم على ثلاث أسس:

- بالنسبة إليه حقيقة أرضية هي تقليد لنموذج أصلي سماوي.
- هذه الحقيقة تتجسد في "رمزية المركز" كالمدن أو المعبد والدورة المقدسة (الكعبة مركز الكون عند المسلمين) ولا تكتسب تلك الأماكن أهميتها تلك إلا بمقاربتها "لمركز الكون".
- الطقوس تجسّد تلك الحركات التي قام بها الآلهة والأبطال في البدء ab origine.[46]

رأينا أنّ الجمعة تمثل مركزا زمنيا وترتبط بالمركز المكاني (الجنة) وتكرر النموذج السماوي. يتجسد هذا رمزيا في صلاة الجمعة. فهي صلاة مختلفة فيها خطبة تعبر عن تدخل الإمام لتنظيم الجماعة وتبيان ما كان وما يكون وما سوف يكون، في هذا اليوم المركزي في أسبوع الناس، لاستعادة الفعل الإلهي في ذلك اليوم المركزي من حياة الكون. عندما جمع السماء والأرض وقرر في كل سماء أمرها". وأمّا الخطبة وتقسيمها إلى جزأين، فقد اشترط الفقهاء أن يكون موضوع الخبطة الأولى ما جد في حياة الناس ذلك الأسبوع واقتراح الحلول وفي الثانية مواعظ ودعاء طويل يدور حول معنى النجاة. هذا التقسيم للخطبة يرمز في رأينا إلى تقسيم الكون في بدايته إلى فضائين فضاء مدنس زائل تعبر عنه الخطبة الأولى وفضاء مقدس باق وأصلي تعبر عنه الخطبة الثانية.

أ- الدلالة المعجمية ورمزياتها:

إنّ التحوّل في التسمية من "يوم العروبة" إلى "يوم الجمعة"، وما حفّ به من ظروف موضوعية (علما وأن العرب ظلوا يسمونه يوم العروبة لمدّة طويلة في الإسلام ونجد ذلك في الشعر الأموي)، هو تحوّل من التقييد التاريخي والحضاري (يوم السوق والعرب واللغة العربية كما رأينا) إلى التقييد اللغوي الاصطلاحي. وما فتئ هذا المعنى الاصطلاحي أن خرج مما يمكن أن نسميه "براءة التسمية" (يوم اجتماع أهل المدينة للصلاة وراء سعد بن زارة) إلى "إبداعية التسمية" بتحميل الاسم معاني جديدة تتجاوز لحظة التسمية الأولى وتحوّل الاسم إلى رمز فلا يحيل الدال على مدلوله المباشر (الاجتماع) وإنّما يستدعي "حزمة" من الدلالات تجسّدها حكايات وأخبار.

انطلقت إبداعية التسمية من النواة المعجمية لجذر (ج.م.ع) للإحالة على كل عمليات الجمع النموذجي في المخيال الديني. فمثلما كان الجمع الذي قام به سعد بن زرارة جمعا تدشينيا لمرحلة دينية وسياسية جديدة، فإنّ هناك عمليات جمع أخرى لا تقل أهميّة عن ذلك الحدث التاريخي كما سنرى (جمع السماء والأرض، جمع آدم وحواء...) سنرى أنّ العملية التخييلية التي كثّفت دلالة الجمع في دال الجمعة، قد امتصّت كل الأحداث الأسطورية المرتبطة برمزيات الجمع والتدشين والافتتاح، في السياق التاريخي الديني الأسطوري (تدشين لحظة الخلق بزواج آدم ونزوله الأرض ويقظة أهل الكهف.. وفتح الجنة وجمع الأرواح والأعضاء في يوم الجمع الذي لا ريب فيه والذي سيكون يوم جمعة..).

لقد استقرّت في الضمير الإسلامي هذه الزحزحة الرمزية للدلالة المعجمية لدال "جمعة"، من حدث تدشيني في تاريخ الدعوة الجديدة، إلى حدث تدشيني لأسطورة بداية الخلق ونهايته. وانتهى المعجم اللغوي بأن انغلق على هذه الدلالة الأخيرة. فمن المعاني التي

نجدها للجمعة في معجم مهم كلسان العرب "يوم الجمعة يوم القيامة"[47].هذا التحول المعجمي يكشف المعطيات التالية:

-لما كانت علاقة اللغة بالثقافة علاقة إنتاج وإعادة إنتاج للرموز داخل الكلمات، ظل المعجم يختزن معاني الألفاظ ومعها يختزن وعيا متحكما في التسمية، ويعيد إنتاج المعنى من التسمية. وعندما يصل المعجميون العرب إلى كتابة معاجم تاريخية تحدّد تطور معاني الكلمات -كما هو الشأن في اللغات اللاتينية- فقد نتمكن من فهم السياقات التاريخية التي تطوّرت فيها رمزيات الجمعة ولعلنا نصل إلى معرفة متى ولم تخلت الثقافة المستعملة للكلمة عن الدلالة المعجمية الأولى وأخذت باستعمال المعاني الدينية الأسطورية وترسيخ الرمزيات التي رأيناها في دال الجمعة.

-المعنى الحاصل بين أيدينا هو بداية التسمية (معنى الاجتماع) ونهاية المعنى (الدلالة الرمزية) وبينهما مسار طويل من التأسيس والصراع من التربع على سلطة المعنى وكسب رهان التاريخ. ونستشف ذلك من المقارنة بين رمزيات الجمعة عند المسلمين ورمزيات السبت عند اليهود والأحد عند النصارى، فنجد أنها متماثلة دلاليا في إحالتها على أساطير التأسيس. حينها تظهر تاريخية التسمية وتطور صناعة المعنى من دال الجمعة. فقد صعّد مصطلح الجمعة الصراع العقدي والتاريخي بين المسلمين ومخالفيهم. وانتهت السيطرة العسكرية والعقدية والسياسية، بسيطرة سيميائية على الحقول الدلالية والأساطير الدينية الكبرى المرتبطة بمفهوم اليوم المقدس.

-يمثّل التحوّل من ضبط اسم للمعنى (يوم الاجتماع أطلق عليه اسم الجمعة) إلى تخييل المعنى انطلاقا من النواة الدلالية للاسم بحكايات الجمع، حاجة من حاجات الوعي الديني. فهو وعي يقوم على حضور المقدّس في التاريخ. ولما كان يوم الجمعة يوم عبادة فإنّ دلالة القداسة تتأتى من ذلك الحضور للمطلق (الله) في الزمني. هذا الحضور لا تستوعبه الدلالة المعجمية المباشرة ليوم الجمعة (الاجتماع) بالشكل الذي يحقق امتلاء في ضمير المؤمن، لذا احتاج الوعي الديني إلى النسق التخييلي لملء الفراغ الرمزي الذي يفتقد إليه المعجم وتفيض به الذات المؤمنة فاستقرّت الدلالة حيث أراد الوعي الديني لا حيث أرادت مؤسسة اللغة.

خاتمة :

لا شك أن هذا المقال يحتاج الكثير من التطوير وتعميق بعض الأفكار الواردة فيه. ولكن أردناه تمرينا منهجيا على الثقافة العربية الإسلامية. باستثمار مناهج وأفكار أثبتت جدواها في مقاربة أديان قريبة منا ومجتمعات بشرية نشترك معها في آلة التخيل وإنتاج الفكر. هذه المناهج قابلة للتطبيق المتأني على ثقافتنا مع مراعاة خصوصية الموضوع كي لا نقع في إسقاط المنهج عليه.[48] ونعتقد أن تراكم الدراسات من هذا القبيل قد يحقق عدة نتائج إيجابية لعل أهمها تكسير الوعي الوثوقي المطلق في الدراسة العلمية وتجديد الرؤية إلى الدين باعتباره بعدا من أبعاد الوجود في مستوى الاعتقاد الفردي. ثم باعتباره ظاهرة تاريخية حيثما نريد مقاربته. وبهذا نحاول أن نفك إشكالية من أكبر الإشكاليات التي يعاني منها العقل العربي الإسلامي المعاصر. وهي إشكالية العلاقة بين الثقافة والدين أيهما الجزء وأيهما الكل..؟

هوامش:

* جامعة السربون (باريس3)

1- أنجزنا بحثنا لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في هذا الاتجاه لدراسة عقيدة المعاد وحاولنا تفكيك البنية الأسطورية المتحكمة في هذه العقيدة والبحث بعنوان «صورة القيامة في التفسير: الطبري والرازي أنموذجا».

2 - Ernst Cassirer : Essai sur l'homme. Les éditions de Minuit. Paris 1975.

3- عبد المجيد الشرفي: المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الديني. ضمن كتابه «لبنات». دار الجنوب للنشر. تونس. ط1. 1994 ص 102

4-Pierre Bouvier : La socio-anthropologie. Armand Clin. Paris.2002

5- S.D.Goitein : Le culte du vendredi musulman et son arrière plan social et économique. In Essais n.. p492

6- S.D Goitein : « Djumo a ». in. Encyclopédie de l'Islam. T2 p607

Le culte de vendredi : p493

7- المسعودي ت 346: مروج الذهب. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية. بيروت. 1988ج 2ص 204

8- TH. Blanquis. e P. Guichand : <<Suk>> : in Encyclopédie de Islam p 821

9- المسعودي. م.ن. ج ج ص 207

10- انظر تفصيل معنى العروبة في اللغات السامية: أنيس فريحة: دراسات في التاريخ. منشورات جروس بيرس. طرابلس لبنان. ط 1 .1991. ص ص 121. 122

11- ابن منظور: لسان العرب دار إحياء التراث. مؤسسة التاريخ العربي. بيروت. طبعة جديدة1. 1996 ج 9. ص 113.

12- Françoise Armengaud : « Sabbat » et Robert Cabié : « Dimanche » in Encyclopedia Universalis.

13- مثال سميت أيام التشريق (ثلاثة أيام بعد العيد) «لأنهم كانوا يذبحون الذبائح بمنى ويشرقون اللحم في الشمس» مروج الذهب ج2ص206. وسمي رجب لخوفهم إياه يقال رجبت الشيء إذا خفته وشعبان لتشعبهم إلى مياههم وطلب الغارات ورمضان اسم من أسماء الآلهة. م.ن.ج2ص ص204 ، 205

14- ابن هشام: السيرة النبوية. تحقيق: محمد علي قطب ومحمد الدالي المكتبة العصرية بيروت 2001. ج ج ص 73. القرطبي في تفسيره يقول إن أوّل جمعة كانت بالمدينة صلاها مصعب بن عمير باثني عشر رجلا. تفسير القرطبي 341/5

15- جار الله الزمخشري (ت 538 ه): تفسير الكاشف. دار الكتب العلميّة بيروت ط1 1995. ج 4 ص 520. انظر البحر المحيط.

16- محمد بن جرير الطبري ت 310 م: تاريخ الطبري. تحقيق: علي مهنا مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. بيروت ط1 1998. ج 2ص ص 288 . 289

17- M. Arkoun : Le hajj dans la pensée islamique. In. Lectures du Coran. Alif 2ème édition 1991p 234

18- Raymond Aron : Les étapes de la pensée sociologique. Cérès. Tunis 1994p 629.

19- M. Arkoun : Le Hajj.. p235

20- هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو ضمن الكتاب الجماعي بإشراف حمادي صمود: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. منشورات جامعة الآداب منوبة. سلسلة آداب XXXIX تونس 1999. ص 132 وما بعدها. وقد أنجز عبد الله صولة أطروحة دكتوراة حول الحجاج في القرآن.

21- Paul Ricoeur : Article « Mythe » in Encyclopidia Universalis T 17P1047

22- Gilbert durant : Structure Anthropologique de l'imaginaire. Dunod. Paris 1992

23- R.Barthes : Mythologies. Seuil. 1970.p193

24- ميرسيا إلياد: بنية الأساطير. ترجمة إبراهيم يشوتي. مجلة العرب والفكر العالمي عدد 13-14 ربيع 1991. ص 86

25- السيوطي: تنوير الحوالك؛ شرح على موطأ مالك. تحقيق محمد عبد العزيز الخالدي. دار الكتب العلمية. بيروت ط1 1997 ص 130

26- القرطبي: التفسير 41/9

27- الإمام البخاري ت 256ه: صحيح البخاري. دار الكتب العلمية بيروت ط1 1999 حديث رقم 933. 222/1

28- أبو الحسن الواحدي النيسابوري ت 468ه: أسباب النزول. إشراف مكتب البحوث والدراسات. دار الفكر. بيروت 1994 ص ص 104، 105

29- Mercia Eliade : Le Scré et le profane. Gallimard 1965. p63

30- السيوطي: اللمعة في خصائص الجمعة ص 142

31- م . ن ص 156

32- J-P Charnay : Sociologie religieuse de l'Islam Hachette. 1994 p 202

33- السيوطي: اللمعة ص 157 « إذا سلمت الجمعة سلمت الأيام» ص 115

Mercia Eliade : Le Mythe de l'éternel retour. Gallimard. 1969

34- القرطبي: التفسير 1/ 280 /1 324

35- السيوطي: اللمعة في خصائص الجمعة ص 67

36- السيوطي: م.ن ص 110

37- م ن ص 66

38- يرى إلياد أن هناك علاقة معجمية قديمة بين كلمة معبد Templum وكلمة الزمن temps في التعبير عن الحركة في الزمن والمكان M. Eliade< Le sacré et le profane. P 63

39- « Tous les actes religieux sont supposés avoir fondés par les dieux, héros civilisateurs ou ancêtres mythiques ».

40- M.Eliade : Le Mythe de l'éternel retour. P34

.Ibid p 35

41- M.Eliade : Le sacré et le profane. P 66

42- P. Ricoeur : « Mythe » in. Ecyclopidia Universalis

43- يقارن الانتروبولوجيون اليوم بين الطقوس الدينية وغيرها من الطقوس التي أنتجتها الحياة المعاصرة فنجد طقوس الطهارة لأداء وظيفة التوحيد الاجتماعي بين مجموعات متجانسة ف J.Skorupski يعتبر أن الحركات التي يقوم بها العمال في المفاعل النووي مثلا تستجيب للشروط الطقس الديني من طهارة وتفريق بين عالمين ومحرمات ومفهوم التضحية ويسميها المذبح الأثري Autel monumental كذلك طقوس الرياضة من طهارة ولباس وعقيدة والتزام.

44- Nicole sidzingre : « Rituel » in. Ecyclopidia Universalis. CD. Rom. V4. France S.A 1998.

45- محمد بن جرير الطبري ت 310ه: جامع البيان. دار الجيل بيروت 1987. ج1 ص153 أبو عبد الله القرطبي ت 671ه: تفسير القرطبي. تحقيق أحمد عبد العليم البردوني. دار الشعب بيروت ط2 1372ه ج1 ص 256

46- M. Eliade : Le Mythe de l'éternel retour. P16,33

47- ابن منظورت 711ه: لسان العرب تحقيق وتصحيح أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي. دار إحياء التراث العربي / مؤسسة التاريخ العربي بيروت . ط 1 1996 . 359/2

48- حسن مرزوقي: صورة القيامة في التفسير : الطبري والرازي أنموذجا. شهادة الدراسات المعمقة كلية الآداب منوبة 2001 . وقد توصلنا إلى عدة نتائج لها علاقة بين المخيال العربي الإسلامي وعقيدة القيامة. وأجرينا عدة مفاهيم تحليلية من اختصاصات مختلفة على النص التفسيري.

تهدف هذه الدراسة إلى معالجة أحد أهم القضايا التي تجابه، حركات الإسلام السياسي، ألا وهي مسألة الانخراط في العمل المؤسساتي، وبالتالي اكتساب شرعية الفعل السياسي والممارسة كسائر التنظيمات والأحزاب الرسمية الفاعلة في الساحة السياسية.

الإسلاميون المغاربة والعمل السياسي

قراءة في مسار تدبير لحظات الانتقال إلى المشاركة السياسية

• البشير المتاقي*

وتشكل تجربة المشاركة السياسية للإسلاميين المغاربة من خلال حزب العدالة والتنمية نموذجا يستحق البحث والدراسة، حيث تمكن تيار خط المشاركة من داخل الحركة الإسلامية المغربية أن يضفي على نفسه عنصر التميز وتجاوز طروحات القطيعة، وما تقوم عليه من معارضة للأنظمة، وصلت عند البعض إلى حد تكفير هذه الأخيرة وإعلان «الجهاد» ضدها، أو الدخول في صراعات ومتاهات دموية،[1] لازالت تداعياتها مستمرة إلى الآن، وبتلاوين تنظيمية أكثر راديكالية، كالذي أصبحت تعرفه بعض بلدان المغرب العربي.[2]

وإذا عرف عقد التسعينات حدث إدماج الإسلاميين المعتدلين في شخص سياسيي حركة التوحيد والإصلاح، من خلال قناة حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية (حزب العدالة والتنمية) حاليا، فإن مؤشرات هذا الانخراط، ارتسمت معالمه خاصة في جانب الإسلاميين وظلت واضحة منذ مدة ليست بالقصيرة.

ظهرت معالمها منذ بداية الثمانينات، لهذا فلا يمكن فهم حدث الانخراط السياسي في سياقه العام دون الرجوع والوقوف عند أهم المراجعات الفكرية والهيكلية التنظيمية، وفحوى الخطاب السياسي، الذي روجه تيار المشاركة السياسية بعد مرحلة الشبيبة الإسلامية.

إذن، ولفهم مسألة مشاركة الإسلاميين المغاربة فإنه لا يمكن اختزالها في الانتخابات التشريعية لـ 14 تشرين الثاني/نوفمبر 1997، بل هي مرتبطة بعدة تحولات، وإشارات من النظام السياسي بمحاولة الانفتاح



والقبول بهذا الطرف السياسي الذي ظل طموحا وراغبا، و مبعدا في نفس الوقت عن الحراك السياسي والمؤسساتي.

كسرته مشاركة عناصر من **الحركة** فيما عرف بالجامعة الصيفية للصحوة الإسلامية الذي نظمته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وبرعاية الملك الراحل الحسن الثاني،[3] وكذا تعبير الحركة عن رغبة النظام من خلال بعض المحطات الانتخابية والاستفتائية **الدستورية** (التصويت بنعم).

إذن فكيف تم تدبير ملف انخراط الإسلاميين في مجال العمل السياسي المؤسساتي؟ وما هي اللحظات المؤطرة لهذا الانخراط؟

أولا: خيار المشاركة، وسؤال الشرعية

تعد الخيارات التي نهجتها جمعية الجماعة الإسلامي،[4] مرورا بنبذ العنف والسرية وانتهاء بنهج الحوار مع السلطة، كوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بمثابة مؤشرات واضحة على رغبة الفاعلين داخلها البحث عن الشرعية، وبالتالي الحصول على الإعتراف القانوني.[5]

فالحركة غدت تشعر بضرورة فتح الطريق للمشاركة السياسية الرسمية، والخروج من فترة شبه الإنعزال الذي عرفته صفوفها، وفي إطار السعي للبحث عن الشرعية، كان تقلب هذا التيار في تسميات ذات دلالات سياسية متوالية، محاولة إلغاء كل الفواصل التي يمكن أن تحول دون تأهيلها لمزاولة العمل السياسي الرسمي، وذلك بالتخلي عن اسم جمعية الجماعة الإسلامية إلى حركة الإصلاح والتجديد.

فالمسار السياسي للحركة خصوصا، قبل الاندماج يوضح أن **مبدأ المشاركة السياسية بما يعنيه من نشاط حزبي، من تأطير وانتخابات تصويتا وترشيحا متضمن في أدبيات الحركة.[6] كما أن** موقفها من النظام **يعد أحد مقاييس** اعتدالها، فالنظام **لم يعد يوصف بالنظام الذي يجب محاربته وإعلان الجهاد ضده،** كما **عبرت الجماعة في رسائلها** عن أدبياتها **الرافضة للعنف والإرهاب،** والسرية **وبالتالي فهي «...لا تعادي** نظام الملكية الدستورية **لما تقوم عليه** من مشروعية دينية، **وما تمثله من** أصالة تاريخية...».[7]

وفي إطار البحث عن مسلك **يؤهلها للولوج إلى فضاء المشاركة، عملت الحركة عن إبراز مواقفها المسايرة لرغبة النظام، بل الانضباط لتوجيهاته،** جسدها الموقف الإيجابي **من التعديل الدستوري لسنة 1992، وكذلك الانتخابات.** الأمر الذي يمكن **أن نصفه بتدشين مرحلة التقارب والانفتاح بين التيار الإسلامي المعتدل والدوائر الرسمية في المغرب.**

كما عبرت حركة الإصلاح والتجديد في عدة بيانات، ومن خلال صحافتها عن محاولة إعطاء صورة إيجابية عنها، خاصة في بداية عقد التسعينات والحالة الجزائرية لازال تأثيرها حاضرا بقوة.

فقد تقدمت الحركة بطلب رسمي لتأسيس حزب سياسي قوبل بالرفض،[8] خاصة وأن الظروف المحلية الإقليمية والدولية لم تكن تقبل بفكرة إدماج الحركة الإسلامية المعتدلة، إدماجا كاملا في الحياة السياسية من خلال حزب سياسي.

هذا وستتأكد رغبة الحركة الإسلامية المغربية بالانخراط في حقل المشاركة السياسية، بالولوج الشبه جماعي لعناصرها إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، ليتشكل انبعاث هذا الحزب بمرجعية وتصور سياسيين يؤطران سلوكا سياسيا لحزب العدالة والتنمية، كحزب سياسي بمرجعية إسلامية، لكن ما هي المراحل المفصلية التي حسمت في هذا الانخراط التدريجي و«المراقب»؟

ثانيا: استراتيجية بناء التوجه الجديد

تقوم هذه العملية، على بناء ما أسمته الجماعة بالتوجه الجديد للتعامل والممارسة، هذه "الصناعة" التي تبلورت من خلال القناعات التي رسمتها لنفسها والمتمثلة في تبني استراتيجية مهادنة في مواجهة السلطات الرسمية.[9]

هذا النضج السياسي كما عبرت أدبياتها قام على مراجعة عدة أدبيات سياسية راكمتها من خلال بداياتها الأولى، يصرح لنا عبد الله باها قائلا:«بدأ مسلسل المراجعة، أولا مراجعة هوية الحركة هل هي حركة تغيير اجتماعي؟ أم حركة تجديد ديني؟ أم هي حركة تسعى إلى إحداث بديل في المجتمع؟ وبطبيعة الحال استمر هذا الحوار لمدة أربع سنوات تقريبا من 1981 إلى 1985 كانت حوارات داخلية، وكان حوارا شاقا وطويلا ومضني. وبعد ذلك تبلور ما سميتموه بالتوجه الجديد، الذي يفترض نبذ العنف كأسلوب للتغيير، وكذلك أيضا إعادة التركيز على الهوية...».[10]

فمن أبرز التحديات التي كانت مطروحة على أبناء الحركة، وقيادييها هو إعادة الصورة، ومحاولة إثبات الطابع السلمي القانوني للحركة، هذا على المستوى الخارجي أما على المستوى الداخلي، فإن من الضروري بناء قناعات وتصورات جديدة مخالفة للرؤية السياسية السابقة.

ولعل الإعلان عن التأسيس الرسمي لجمعية الجماعة الإسلامية في 1983،[11] يعد تأسيسا مفصليا بين مرحلتين تاريخيتين مرحلة الصدام، ثم مرحلة محاولة بناء تعايش سياسي، وتقارب مع النظام.

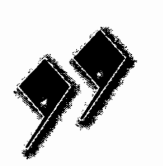
حيث لم يكن في وسع الحركة وهي في مهد تجربتها سوى طمأنة الجهات الرسمية، وبالتالي تجنب فتح جبهات قد تعيق استراتيجيتها كحركة إسلامية، اتخذت من تاريخ المغرب السياسي، ومرجعية النظام الدينية (إمارة المؤمنين) أحد الأسس، بل المكاسب التي استثمرتها في مسار تجربتها الدعوية والسياسية. سعيا لتسهيل اندماجها في إطار المشاركة السياسية الرسمية ، يصرح أحمد الريسوني:«إن ما نبحث عنه هو فتح السبل الممكنة، وولوج المسالك المتميزة، لتوسيع مجال الدعوة الإسلامية».[12]

ثالثا: الاعتراف الغير الرسمي بالحركة كتيار إسلامي معتدل

تشكل هذه النقطة مرحلة نضج كل ما زرعته الحركة إبان عقد الثمانينات، وهو ما يمكن أن نسميه بالتوافق الضمني بينها وبين النظام، جسدته مرحليا مساهمات الجماعة في الجامعات الصيفية للصحوة الإسلامية التي سهرت على تنظيمها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، والذي لعبت دورا كبيرا في حصول الجماعة على ما يشبه الاعتراف بالحق في تمثيل التيار الإسلامي المعتدل، علما أن من مثل الجماعة في هذه المناسبة ليس الفقهاء أو رجال الدين، بل شخصيات يمكن أن نصنفها ضمن خانة التكنوقراط، وكمهندسين للتجربة المشاركة وهما عبد الإله بن كيران[13] وعبد الله باها،[14] إلى جانب ممثلين لجماعات إسلامية مغاربية ممثلة في جمعية «الإرشاد والإصلاح» الجزائرية، في شخص زعيمها الراحل محفوظ نحناح، وتمثيلية الدكتور راشد العنوشي لحركة النهضة التونسية.

ولقد اغتنم بن كيران الفرصة مجددا مطلبه مؤكدا:«... ونوجه خطابنا كذلك بكل أدب، واحترام إلى السادة الأفاضل الممثلين للسلطة المغربية في بلادنا بما فيهم من علماء، وبما فيهم من رجال السلطة إلى أن يرفعوا لأمير المؤمنين طلبنا. نحن لا نطالب الآن بإقامة الحدود، نطالب بشيء واحد، بإفساح المجال كما هو مفسح لغيرنا...».[15]

اذن فجامعة الصحوة الإسلامية حاولت تقريب التيار المعتدل من النظام السياسي، وبالتالي محاولة كسر كل حواجز التخوف، والتشكيك فوزير الأوقاف آنذاك قال:«فأنا عندما كنت وزيرا للأوقاف والشؤون الإسلامية كنت أومن بأن الحوار مع الجماعات الإسلامية هو أحسن سبيل لتوجيهها نحو المشاركة، وفي تنمية البلد وازدهاره، ولذلك أسست ما كنت أسميه «بجامعة الصحوة الإسلامية»، والتي كانت ملتقى سنويا للعلماء وعناصر الجماعات الإسلامية، وأعطت نتائج (الحمد لله) باهرة».[16]



جامعة الصحوة الإسلامية حاولت تقريب التيار المعتدل من النظام السياسي، وبالتالي محاولة كسر كل حواجز التخوف، والتشكيك

ولعل سعي الدولة (وزارة الأوقاف) إلى الانفتاح على عناصر تيار خط المشاركة من منطلق الإشارات التي أبانوا عنها في مسارهم «الدعوي السياسي» والإبانة عن نية الوضوح مع المؤسسات الرسمية، وخصوصا الموقف من المؤسسة الملكية، كأحد الثوابت التي تجعل الدخول إلى العمل السياسي الرسمي آنذاك مقرونا بعدم المجادلة في مشروعية المؤسسة الملكية.[17]

ولتطوير المواقف وتليين الصعوبات التي قد تحول دون الوصول إلى مبتغاها في معانقة العمل السياسي، شكل تغيير الجماعة لإسمها من «جمعية الجماعة» إلى «حركة الإصلاح والتجديد».

وكذلك محاولة تأسيس حزب «التجديد الوطني» تأكيدا للتوجه الجديد، والعمل على خلق عهد التواصل مع باقي الفاعلين السياسيين بما فيها السلطة بدرجة أولى.

1- دلالات تغيير الإسم الفقيه والتكنوقراطي[18]

حاولت الحركة أن تسلط الضوء إعلاميا على مبادرتها هاته، من خلال نشرها لبيان استعرضت فيه مبررات هذا الإستدلال، يمكن إيجازها في أن الإسم القديم يمكن أن يوحي باحتكار صفة الإسلام، ثم أن ضرورة المشاركة والتعاون مع الغير تقتضي تغييرا في الاسم بما لا يفهم أي إقصاء للآخر. ثم يعلن البيان استمرارية سير الجماعة على نهجها السابق، من دون أي تغيير في المواقف.[19]

وفي هذا الإطار اعترف محمد يتيم عضو اللجنة التنفيذية للحركة، والناطق الرسمي بأن إطلاق اسم (الجماعة الإسلامية) على حركته، كان ينطوي على قدر من الاستفزاز للآخرين، واسم الإصلاح والتجديد يرمز إلى الدخول في مرحلة الإصلاح والاعتدال، حتى توافق مرحلة التسعينات، التي ستشهد تحولا نوعيا على مستوى رهانات ومطالب الفاعلين السياسيين وتدشين التقارب والتوافق، لتحقيق ما سمي آنذاك «بالتناوب التوافقي».

وبخصوص هذا التغيير أوضح بن كيران بكون أن تغيير الاسم نتيجة تطور طبيعي لأفكارنا، ومفاهيمنا، فالاسم الأول كان مثار سخط من طرف بعض الإسلاميين لأنه يوحي بنفي الإسلامية على الآخرين.[20]

إلا أنه رغم هذه الصيغ التوضيحية والتبريرية يبقى المجال مفتوحا لطرح سؤال العدول عن التسمية إلى الاسم الجديد (حركة الإصلاح والتجديد) هل لأسباب تاكتيكية للحصول على الشرعية، أم لاعتبارات أخرى؟ علما أن الجماعة خلال هذه السنوات الأخيرة. تميزت بمحاولة تأكيد خيار المشاركة والتفاعل مع الواقع، كما أن هذا الخيار يتنافى مع النفس الطائفي، الذي يقوم على أساس الوصاية على الإسلام.

هذا بالإضافة إلى أن تعديل الاسم جاء ليعكس، التحول من منطق «الجماعة» إلى منطق «الحركة».[21]

هذا وأن الأمر لم يطل تغيير الاسم فقط، بل طال حتى استبدال كوادر التنظيم مما «يدل على وعي سياسي متطور بضرورة، منازلة الأحزاب السياسية في موضوع من أهم مواضيع الساعة، ونعني التناوب داخل الهيئات المنظمة».[22]

هكذا مثل التغيير في الاسم آخر لوازم ترتيب الأوراق للانتقال السياسي التي كشف عنها أطر الحركة، ذلك أن المؤسسين لم يخفوا لحظة رغبتهم الجامحة في الانتقال من السرية إلى العلنية، ولم يفرطوا في أي فرصة تلحقهم بالمنتظم القانوني، وهو ما عكس اندفاع أعضاء وأنصار حركتهم في الأطر النقابية القانونية، والانخراط فيها، وعلى مستوى آخر تمكنت من تأسيس عديد من الجمعيات «الثقافية والتربوية» تعمل في إطار القانونية والعلنية الصرفة.[23]

فإذا تم تسجيل هذا التطور الملموس في تطور العلاقة بين الطرفين تيار خط المشاركة، والجهات الرسمية، بمحاولة الأولى تليين مواقفها، ومنازلة النظام الذي سمح لها بالاندماج التدريجي في المجتمع الأهلي أو المدني، فكيف كان الموقف من محاولة الانخراط في إطار حزب سياسي جديد؟

2- في البحث عن الشرعية/ مأسسة المشاركة السياسية

لتأكيد رغبتها من جديد في الولوج إلى الفضاء السياسي الرسمي، والخروج من مرحلة الانعزالية،[24] أقدمت حركة الإصلاح والتجديد بتاريخ 4 ماي 1992، بالوثائق المنصوص عليها في الفصل الخامس من الظهير المؤرخ في 15 نونبر 1958. الذي يضبط حق تأسيس الجمعيات، وذلك من أجل التصريح بإنشاء حزب سياسي جديد، تحت اسم حزب التجديد الوطني.[25]

ولقد كان ذلك بمناسبة انطلاق عمليات الترشيحات التي عرفتها سنة 1992. إلا أن السلطات رفضت تأسيس هذا الحزب بدعوى تعارض أهدافه مع التشريعات الجاري بها العمل، ولاسيما الفصل الثالث من الظهير الشريف رقم 1-58-376[26] (بتاريخ 15 نونبر 1958)، الذي يضبط حق تأسيس حزب سياسي.

علما أن أطر الجماعة أكدوا على أن الإطار الذي يسعون إلى تأسيسه حزب سياسي لا ديني. ثم هل كانت أهداف الحزب تتعارض مع التشريعات الجاري بها العمل، وخصوصا الظهير المشار إليه سابقا؟

وبمعنى آخر هل مبرر الرفض، وعدم الترخيص لتيار المشاركة الإسلامية بإنشاء حزب سياسي[27] هو مبرر قانوني أم غير ذلك؟

نشير بداية إلى أن الحركة في حقيقة الأمر استوعبت حقيقة أخرى، مفادها أن الدولة يمكنها أن تحاصر مبادرة الجماعة بإقبالها على العمل السياسي، كما حصل بين عدة حركات إسلامية وأنظمة لم تستصغ وجود هذا «المشروع السياسي الإسلامي». وبذلك قد يحرمها ليس من ممارسة العمل السياسي، بل حتى الدعوي والثقافي وبالتالي يبدو ظاهريا أن السلطات دخلت عمليا في مواجهة جل مظاهر الالتزام بالإسلام، وبالتالي سيولد شعورا سلبيا بأن السلطات تحارب فعلا الإسلام، وما قد يفرزه هذا الأمر من توتر وصراع.

هكذا أرادت حركة الإصلاح والتجديد لنفسها أن تكون طرفا سياسيا رسميا ضمن إطارات العمل السياسي المعترف بها، فأطر الجماعة عبروا على أن «الحزب الجديد»، لا يمثل فقط أطرها، بل جميع المواطنين.[28]

وتفاديا للانتقاد الذي قد يوجه «للجماعة» بجمعها بين الخطاب الدعوي والخطاب السياسي عملت على فصل حزب «التجديد الوطني»، كإطار للعمل السياسي عن جماعة الإصلاح والتجديد كإطار «للعمل الدعوي والتربوي»، معتبرين أن العمل الدعوي والتربوي، يجب أن يبقى بعيدا عن الصراع السياسي المباشر، فتسقط بذلك شبهة استغلال الدين لأغراض سياسية، التي هي المانع الذي حال دون قيام حزب «إسلامي» في دولة إسلامية، منها بعض بلدان المغرب العربي.

لكن هذا الطرح يبقى مجرد طرح برغماتي هدفه تيسير فتح الطريق للإسلاميين، وإبعاد الهواجس والتخوفات التي تنتاب الجهات الرسمية من وجود الإسلاميين في الدوائر الرسمية للعمل السياسي.

مؤكدين في أكثر من مرة على تلك العلاقة التلازمية بين الدين والسياسة «أنه من الخطأ الفصل فصلا قاطعا بين العمل التربوي والدعوي، وبين العمل السياسي نظرا لطبيعة العلاقة الجدلية بينهما».[29]

وعموما، فبعدما أودع مؤسسو حزب التجديد الوطني الملف لدى السلطات تلقوا برد يفيد عدم إمكانية تأسيس الحزب، لتعارض أهدافه كما هي محددة بقانونه الأساسي مع التشريعات الجاري بها العمل، ولاسيما الفصل الثالث من الظهير الشريف رقم 1-58-376 بتاريخ 15 نونبر 1958 الذي يضبط حق تأسيس الجمعيات.[30]

وبعد الرسالة الاستفسارية التي بعثت بها الحركة إلى والي الرباط وسلا، تلقت جوابا مؤكدا للرفض السابق،[31] ومن هنا نطرح السؤال التالي: هل يوجد في أهداف الحزب ما يتعارض مع التشريعات الجاري به العمل، وبالتالي هل هناك سبب قانوني لمنع تأسيس حزب التجديد الوطني.

إلا أنه لتحليل موقف الرفض أو عدم الترخيص لحزب التجديد الوطني من طرف السلطة نرجح احتمالا مهما، وهو ربط الموضوع بالظروف المحلية والإقليمية التي كانت تعيشها منطقة المغرب العربي، خاصة الجزائر وتونس، مما يجعل العلاقة بين السلطة والإسلاميين في هذه الظروف جد متوترة.

وبهذا فإن رفض الترخيص لتيار خط المشاركة الإسلامي بمزاولة العمل السياسي الشرعي، غير راجع لأسباب قانونية، وإنما هو راجع لأسباب سياسية يتشابك فيها الداخلي مع الخارجي. فالنظام السياسي المغربي، كان يمر بمرحلة مضطربة إلى حد ما حيث الاضرابات العمالية، النقابية، وكذلك الانتخابات وما ارتبط بها من مطالب دستورية للمعارضة، هذا بالإضافة إلى مشكلة الصحراء التي تهدد الوحدة الترابية في ظل المتغيرات الدولية آنذاك، والوضع المغاربي المضطرب.

ويمكن أن نركز على أن الرد السلبي على حركة الإصلاح والتجديد لم يثر أي ضجة كبرى،[32] بل قد يعد الطلب نشازا في ظروف يتراجع فيها الانفتاح السياسي في المنطقة المغاربية. إضافة إلى المحيط الدولي الذي كان سائدا آنذاك لم يكن مشجعا، إذ كانت النغمة المسيطرة هي كيفية مواجهة وكبح هذه الصحوة التي تجتاح العالم.[33]

كل هذه الأوضاع الداخلية والخارجية، التي كان يعيشها المغرب سواء لقربه منها أو كمتأثر مباشر بها لا تشجعه على الاعتراف بحزب إسلامي، ولهذا يمكن أن نعتبر أن أسباب الرفض، تعود لأسباب سياسية، وهو ما تنبه له الإسلاميون أنفسهم حيث صرح الناطق الرسمي باسم الحركة آنذاك «لقد فهمنا أن عدم الترخيص يرجع لأسباب سياسية، أي إشكالية التعامل مع الحركة الإسلامية في المنطقة عموما، هذه الإشكالية التي تتداخل فيها أبعاد داخلية وخارجية

وأحيانا معطيات موضوعية مرتبطة بخطاب الحركة الإسلامية نفسه، وعلى الرغم مما أبدته حركتنا من اعتدال في الخطاب والمواقف، فقد اتضح لنا أن الظروف لم تتضح بعد كي تقبل «ديمقراطية» محليا، وجهويا أو عالميا بالطرف الإسلامي».[34]

إلا أن هذا الموقف لا يعكس حقيقة السياسة المغربية تجاه الإسلاميين، وعلى الرغم من بقاء (الملف الإسلامي) على حاله القديم معلقا منذ أمد بعيد، فإن السلطة المغربية حافظت على درجة من المرونة، سمحت بمزيد من التريث، وعدم الوقوع في موقف مرتجل، حتى لا يكون ظرفيا، ومهدداً بالانفجار كما جرى في أقطار مجاورة.

وبخصوص موقف تيار المشاركة، فرغم رفض الترخيص، بإنشاء حزب سياسي فقد استمرت الحركة في بحثها عن موقع قدم بين الفاعلين السياسيين سيما، وأنها تأكدت من عدم السماح لها بإنشاء حزب سياسي، فلم يبق أمامها سوى خياران، التحالف مع حزب قائم على أساس المشاركة أو لعب دور جماعة ضغط، وهو الأمر الذي صرح به أبرز قياديي الحركة عبد الإله بن كيران مجيبا «بعد أن اختارني الإخوة رئيسا للحركة... وضعت وثيقة سميناها المشاركة السياسية وبسطنا فيها، على أن العمل السياسي رغم محدودية ما يتصور منه، من نتائج فإننا اعتبرنا الوجود في الوسط السياسي لاشك سيساهم في دفع الضرر عن المجتمع ويساهم في جلب منافع ومصالح للدين والدنيا، بمقدار وقررنا ساعتها أن ندخل مجال العمل السياسي الحزبي، أولا من خلال تأسيسنا لحزب التجديد الوطني، ثم بعد ذلك لما كان غير ممكن، حاولنا الانتماء إلى حزب قائم، وكانت محاولتنا الأولى مع حزب الاستقلال، ثم الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، التي كان يرأسها الأستاذ الخطيب حفظه الله، والتي انتهت بتأسيس حزب العدالة والتنمية، فيما بعد».[35]

هكذا يتضح المسار السياسي الذي عرفته «حركة التوحيد والإصلاح» في محاولة تأسيسها حزب سياسي معترف به يؤطر المشاركة السياسية ويشرعنها، فأمام منع تأسيس الحزب، وأمام الرغبة، والمضي في المشاركة السياسية، سلكت حركة الإصلاح والتجديد طريق البحث عن إطار سياسي يؤمن لها المشاركة السياسية، فاتجهت إلى حزب الاستقلال، في محاولة أولى، ثم إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، في محاولة ثانية وأخيرة توجت بالانضمام إلى هذه الحزب.

رابعا: دينامية الانخراط في الحقل السياسي المغربي

عرفت حركة الإصلاح والتجديد سنة 1996 منعطفين أساسيين، أولهما انضمام مجموعة من قيادييها وأطرها (الجناح السياسي)، إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية برئاسة عبد الكريم الخطيب في يونيو 1996، بعد مؤتمر استثنائي، وثانيهما توحيد حركة الإصلاح والتجديد مع رابطة المستقبل الإسلامي في 13 مارس 1996، وبعد انضمام مجموعة أطر وقياديي الإصلاح والتجديد، إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية بداية حقيقية للتسيس العلني، والمباشر لتيار المشاركة من الحركة الإسلامية، وبالتالي انتقالها من حركة ثقافية دينية إلى حزب سياسي، ستعزز قواعده خاصة بعد مؤتمر تم فيه استبدال اسم الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية إلى حزب العدالة والتنمية.

1- اللجوء السياسي: التحالف والانبعاث الرسمي للإسلام السياسي

تنطلق حركة التوحيد والإصلاح في بناء التحالفات من مبدأ التعاون على الخير مع الغير، كما حدده ميثاقها، إذ لا يقتصر على الدعاة وجماعات "الدعوة" فحسب، بل يمتد ليشمل غيرهم من الطاقات الفاعلة مادام هذا التعاون مصلحة شرعية راجحة، ولم يستلزم مفسدة أكبر.[36]

من هذا المنطلق سعى تيار المشاركة إلى مخاطبة حزب الاستقلال أولا، ثم حزب الخطيب لاحقا، ونظرا للتقارب الذي حصل بين الحركة والحزب، فقد بات من الضروري استثمار هذا التقارب داخل الساحة الوطنية، نظرا للتحول السياسي الذي بدأ يعرفه المغرب، ثم التأكد من التحول التدريجي الذي عرفته الحركة في مواقفها، بسبب تبنيها منهج المشاركة السياسية.

هكذا جاء المؤتمر الاستثنائي لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، والمنعقد بتاريخ 2 يونيو 1996 بحسب رؤية رئيس الحركة السابق أحمد الريسوني «كانطلاقة جديدة بدماء جديدة»، نتيجة التحاق أعضاء من حركة التوحيد والإصلاح بالمجال السياسي الرسمي، في إطار حزب معترف به من طرف السلطات.[37]

هكذا تعاملت الدولة بتسامح مع هذه المبادرة، وهذا الانضمام يعد حل توافقي مشروط سمح لإسلاميي الإصلاح والتجديد، بولوج مضمار العمل السياسي الحزبي الشرعي، للتفكير بعدها في الإستحقاقات المقبلة، والتطلع إلى البرلمان.[38]

وعموما فقد نجحت حركة الإصلاح في الانتقال من حركة ثقافية دينية (دعوية) إلى حزب سياسي، ينخرط في الممارسة السياسية الرسمية، وذلك تحت رغبة المؤسسة الملكية، يقول الملك الراحل الحسن الثاني:«فلنتحدث بصراحة... إنهم رعايا مغاربة... مسلمون كغيرهم يحترمون الشريعة الإسلامية والقانون، ومادام الأمر كذلك فأنا لا أسمح لنفسي بإصدار حكم عليهم، لكن اسمحوا لي أن أقول لكم، إنهم ليسوا متطرفين دينيين بالمعنى الذي يوجد في القواميس السياسية الحالية».[39]

فالملك ضمنيا من أعطى إشارة القبول، لإمكانية السماح للإسلاميين الدخول رسميا إلى الحقل السياسي، تحت وصاية حزب الخطيب، بعد أن تنبه إلى إيجابيات إشراكهم في المؤسسات النيابية، «كما أن تصريح جلالة الملك يعد دعوة صريحة للأطراف الإسلامية المعتدلة إلى تسوية وضعيتها قانونيا».[40]

هكذا، ستتم إعادة هيكلة الحزب من جديد، واندماج قيادات شابة من الحركة الإسلامية، اعتبرت نقطة مفصلية بين تاريخين عند تيار خط المشاركة، مرحلة البحث عن الإطار السياسي ثم مرحلة الوجود السياسي الرسمي.

2- من الحركة الشعبية إلى العدالة والتنمية:

بتتبع تاريخ الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية ومحطاتها وكذلك أدبياتها السياسية سنلاحظ أنها ذات توجه «إسلامي».[41] علما أن الحزب حاول تغيير اسمه مرات بمسميات مختلفة لكنها تحيل إلى المرجعية الإسلامية كإيديولوجية تعكس أدبيات الحزب، (حزب النهضة الإسلامية، الكتلة الإسلامية، حركة النهضة الإسلامية، الحزب الدستوري الإسلامي). لكن وبعد التحاق الإسلاميين سيتم اختيار اسم «حزب العدالة والتنمية» سنة 1998.[42]

بعد هذه المرحلة وبانخراط الحزب في ساحة العمل السياسي سوف تثار بعض النقاشات داخل الحزب، خصوصا من طرف قدامى الحزب الذين أحسوا بالتهميش، من خلال سيطرة حركة التوحيد والإصلاح على كافة أجهزة الحزب، مما حدا بهم إلى التفكير في تأسيس حركة مستقلة، موازية لحركة التوحيد والإصلاح وهي حركة اليقظة والفضيلة.[43]

وفيما يخص القانون الأساسي لحركة اليقظة والفضيلة،[44] يتضح أنها تتبنى نفس الأدبيات السياسية سواء لدى حركة التوحيد والإصلاح، أو حزب العدالة والتنمية، من خلال العمل على ترسيخ ملكية دستورية ديمقراطية متنورة، والعمل من أجل الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية...

لكن المتتبع لأشغال المؤتمر الوطني الخامس لحزب العدالة والتنمية، والذي كانت تنوي حركة اليقظة والفضيلة، الحضور فيه بهذه الصفة. سيلاحظ أن هذه الأخيرة لم تستطع فرض تصورها داخل الحزب، وبالتالي لم تمثل كهيئة داخل أروقة المؤتمر ولم تتم الإشارة إليها.

لعل هذا ما سيدفع بعناصر الحركة إلى الخروج التدريجي كأعضاء، بعد أن تم تحويل الحركة إلى حزب سياسي يحمل اسم النهضة والفضيلة، وبالتالي السماح لإسلاميي حركة التوحيد والإصلاح ببسط نفوذهم داخل حزب العدالة والتنمية، وانفرادهم بممارسة السياسة كما نظروا إليها، من دون تشويش عليهم من عناصر وأطر الحركة الشعبية الدستورية سابقا.

هكذا، فإن حركة التوحيد والإصلاح،[45] سيصبح لها اتجاهين: اتجاه دعوي ديني، ثم لها واجهة سياسية تنافس بها الأحزاب الوطنية الأخرى، من خلال انخراطها في حزب قائم ستعيد هيكلته وبناء قواعده من جديد، مستثمرة امتدادها التنظيمي كحركة إسلامية لها امتداد اجتماعي و«رمزي».

وإذا كان الاتجاه الأول من منظورهم يعمل على ترقية مستوى التدين لدى الشعب، فإن الاتجاه الثاني على حد تعبير القيادات السياسية لديهم، يتجه إلى إصلاح المجال السياسي، فإن السؤال المطروح هو كيف توفق حركة التوحيد والإصلاح بين المجال الدعوي الديني والمجال السياسي؟ في علاقتها مع حزب العدالة والتنمية كحزب له مرجعية نظرية دينية؟ وذلك في ظل نظام سياسي يؤسس مشروعيته على الدين؟

هوامش:

* باحث في علم السياسة
جامعة القاضي عياض-مراكش

1- يزداد الإشكال أكثر، حيث الخلط المنهجي بين ظاهرة الإسلام السياسي، والمظاهر الأخرى للتشكل الديني عامة، خاصة، وأن حركات الإسلام السياسي، اجتاحت فضاء معظم دول العالم الإسلامي، بتجليات تتفاوت قوة وضعفا من بلد لآخر، انظر: محمد عابد الجابري: الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة، في المغرب ضمن الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مجموعة من المؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1987، ص. 189.

2- أي خلال الولاية التشريعية السادسة (1997-2002) التي عرفت ما سمي بالتناوب التوافقي، واندماج المعارضة السياسية أيضا (أحزاب الكتلة) في العمل الحكومي.

3- وهو الاسم الذي اتخذه تيار المشاركة بعد انفصاله عن جمعية الشبيبة الإسلامية في بداية الثمانينات.

4- كما يظهر في الرسالة المرفوعة إلى الديوان الملكي المؤرخ في 29 نونبر 1985، وكذا الرسالة المطولة إلى وزير الداخلية بخصوص وضعية الجماعة الإسلامية بتاريخ 17 مارس 1986، وأخيرا الرسالة المرفوعة إلى الديوان الملكي بتاريخ 12 أكتوبر 1987، ولقد لعب عبد الإله بن كيران دور المهندس في هذه المراسلات وفي هذه اللحظة التاريخية بالذات.

5- إن حركتنا وهي تنظر إلى العمل الإسلامي نظرة شاملة تعتبر العمل السياسي جزءا من اهتمامنا ولما كان كل نوع من أنواع العمل الإسلامي يحتاج إلى إطار يمارس فيه، ووسائل يتم بها فإن من وسائلنا القيام بالعمل السياسي من خلال الهيئة القانونية المؤهلة لذلك، وبناء صحافة منظمة تنقل للرأي العام رأينا، والمشاركة في الهيئات التنفيذية والمحلية، والوطنية، انظر ميثاق حركة الإصلاح والتجديد (حاتم)، الطبعة الثانية صفر الخير 1416هـ موافق يونيو 1995.

6- عبد الإله بن كيران: مراسلة إلى وزير الداخلية يوم 6 رجب 1406 موافق 17 مارس 1986، وارد عند محمد ضريف الإسلام السياسي في المغرب مقاربة وثائقية، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، الطبعة الثانية نونبر 1992.

7- رغم أن التفاوض بين الحركة الإسلامية ممثلة في مصطفى الرميد والسلطة في شخص وزير الداخلية الأسبق إدريس البصري، قد بدأ عام 1994، بهدف خلق الشروط اللازمة للإدماج التدريجي للإسلاميين في النسق السياسي المغربي، كما أكد لنا ذلك مصطفى الرميد في حوارنا المسجل معه بتاريخ يوم السبت 27 ماي 2006 (غير منشور).

8- وكذلك عدم التعرض بالنقد المباشر للحكومة والأجهزة السياسية الرسمية وتركيز حملاتها على اليسار والفكر الماركسي، وقد مكنتها استراتيجيتها هذه من تجنب المواجهة المباشرة مع النظام، وجعل صحافتها تبقى بعيدة عن مضايقة الرقابة، لكن هذا لم يحل دون منع جريدة الإصلاح الذي صدر منها ستون (60) عددا، لتصدر الجماعة جريدة الراية وكانت كذلك أسبوعية= =تصدر مؤقتا مرتين في الشهر، ليتم استبدالها بجريدة التجديد التي أصبحت يومية، ورغم انضمام أعضاء الحركة إلى حزب الحركة الشعبية بقيت الجريدة تتحدث بلسان الجماعة رسميا.

9- من الحوار الذي أجريناه مع عبد الله باها رئيس الفريق البرلماني (آنذاك) لحزب العدالة والتنمية يوم 25 ماي 2006، بالمقر المركزي للحزب بالعاصمة الرباط، (غير منشور).

10- من الناحية القانونية، فإن جمعية الجماعة الإسلامية قد تأسست سنة 1983، إلا أنه من الناحية العملية، فإنها ظهرت منذ 1981، لكن لم يعلن عن الانفصال عن تنظيم الشبيبة الإسلامية، إلا في يناير 1982، تزعم الحركة في البداية، عبد الإله بن كيران، إلى جانب أعضاء بارزين في الحزب وسيترأسها محمد يتيم من سنة 1981 تاريخ التأسيس إلى سنة 1985 ليخلفه عبد الإله بن كيران من 1985 إلى 1994، وهي المرحلة المهمة، نضجت فيها التصورات والرؤى، ثم سيعود محمد يتيم من سنة 1994 إلى 1996، ثم أحمد الريسوني بعد الوحدة التنظيمية مع رابطة المستقبل الإسلامي، وحاليا يترأسها أحمد الحمداوي من (الجيل الثاني) للحركة.

11- أحمد الريسوني: في حوار مع جريدة مغرب اليوم، بتاريخ 20 أكتوبر 1997 أعيد نشره، بجريدة الراية الناطقة باسم الحركة عدد 271 بتاريخ 23 أكتوبر 1997.

12- رجل تعليم حاصل على الإجازة في الفيزياء.

13- مهندس زراعي، خريج معهد الحسن الثاني للزراعة والبيطرة.

14- انظر جريدة الراية، العدد الثالث، 4 شتنبر 1990، ص. 14.

15- حوار لعبد الكبير العلوي المدغري، وزير الأوقاف سابقا بجريدة الأسبوعية، العدد 89، من 14 إلى 20 أكتوبر 2006.

16- يصرح الرميد: كان إخواننا في الإصلاح والتجديد حينئذ لم يخرجوا عن مطيع... فهاجموني هجوما قاسيا، وفي سنة 1980... أن ملصقات تتهمني بالعمالة لإدارة الحي الجامعي لأن جهازهم المفاهيمي ونظرتهم التنظيمية كانت لا تتسع لهذه الممارسات التي أتيتها، بل أيضا لا يتفهمون كيف أنني في تلك المرحلة كنت أخطب في الطلبة وأدعو للملك في نهاية الخطبة، بالرغم من أن خطبتي دائما كانت تتسم بنفس نضالي قوي ومنتقدة للأوضاع بشكل جذري، ولكن ما كان يشفع لي هو أني كنت أذكر الملك في آخر خطبتي بالدعاء...»، من حوار أجريناه مع مصطفى الرميد رئيس الفريق البرلماني لحزب العدالة والتنمية في 27 ماي 2006، بمكتبه بالدار البيضاء (غير منشور).

17- قامت الجمعية بإدخال تعديلات مسطرية على قانونها الأساسي الأصلي المؤرخ بتاريخ 13 يونيو 1983، وذلك بتاريخ 7 أكتوبر 1990، دون المساس بالهيكل العام كما هو الحال في المادة الثامنة المتعلقة، بتشكيل المكتب التنفيذي للجمعية (الذي أصبح يضم تسعة أعضاء بدل أربعة)، وانعقاد الجمع العام للجمعية، أو باقتراح حل الجمعية (بدل مدة كل سنتين أصبحت الجمعية تعقد جمعها كل أربع سنوات بالإضافة إلى إمكانية عقد جمع استثنائي كلما كان ذلك ضروريا).

18- انظر نص البيان تحت عنوان:بيان إلى الرأي العام من حركة الإصلاح والتجديد بالمغرب حول تغيير الاسم»، وارد بجريدة الراية عدد 15، بتاريخ 10 فبراير 1992، ص.1.

19- انظر حوار لعبد الإله بن كيران مع جريدة الراية عدد 26 بتاريخ 2 يونيو 1992، ص. 8.

20- رغم حرص حركة الإصلاح والتجديد على تطبيع وضعها ظلت السلطات تمتنع عن تسليمها وصل إيداع وثائقها.

21- انظر محمد الطوزي: الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ص. 234.

22- مثلت هذه الجمعيات المتفرقة على المستوى الوطني أحد أوجه الممارسة عند الحركة عند مطلع التسعينات، لكن ستلعب دورا أساسا في انتقال الحركة إلى العمل السياسي، فأغلب العناصر التي كانت فاعلة في العمل الجمعوي سوف تنتقل إلى المكاتب المحلية لحزب العدالة والتنمية مما سيجعله متوفرا على قاعدة حزبية منخرطة ومندمجة اجتماعيا أهلته ليصبح قوة سياسية معتبرة في المشهد السياسي المغربي، الأمر الذي يطرح السؤال من جديد حول علاقة المجتمع المدني بالمجتمع السياسي.

23- «إن الإسلاميين بالمغرب مطالبون بالخروج من عزلتهم وذلك باتخاذ موقف سياسي واضح، والمشاركة في المرحلة القادمة من أجل نصره الشريعة وإخراجها إلى حيز التطبيق»، انظر جريدة الإصلاح، عدد 32 يناير 1989.

24- حيث قاموا بإيداعها لدى ولاية الرباط وسلا، وكذا لدى النيابة العامة بالمحكمة الابتدائية بالرباط وسلا.

25- انظر الرسالة الجوابية لوالي الرباط كما أوردتها صحيفة الراية، عدد 23 يونيو 1992.

26- نود الإشارة إلى أن حركة الإصلاح والتجديد تقدمت بطلب الحزب السياسي قبل أن تتوحد مع رابطة المستقبل الإسلامي، هذه الأخيرة هي الأخرى تقدمت بطلب الترخيص لحزب يحمل اسم «الوحدة والتنمية» بفاس قوبل هو الآخر بالرفض، وكان من بين أعضائه بعض قياديي حزب «البديل الحضاري».

27- أنظر: حزب التجديد الوطني، مساهمة في إثراء التعددية السياسية بالمغرب، حوار مع محمد يتيم، بجريدة الراية، عدد 92 بتاريخ 18 ماي 1992، ص. 9.

28- محمد يتيم: حزب التجديد الوطني مساهمة في إثراء التعددية السياسية بالمغرب، الراية عدد 92، بتاريخ 18 ماي 1992، ص. 9.

29- حيث جاء في رد والي الرباط وسلا: وبعد تبعا لتصريحكم بتاريخ 4 ماي 1992، الرامي إلى تأسيس حزب سياسي تحت اسم «حزب التجديد الوطني»، أخبركم أنه لا يمكن قانونيا تأسيس هذا الحزب لتعارض أهدافه كما هي محددة بقانونه الأساسي مع التشريعات الجاري بها العمل، ولاسيما الفصل الثالث من الظهير الشريف رقم 1/58-376 بتاريخ 15 نونبر 1958 الذي يضبط بموجبه حق تأسيس الجمعيات.

30- جاء في رد الوالي:«وبعد جوابا عن كتابكم بتاريخ 19 مايو 1992 المتعلق بتأسيس حزب سياسي باسم «حزب التجديد الوطني» أرجع إليكم طيه الملف الذي وجهتموه إلينا في الموضوع مؤكدا لكم ما جاء في رسالتنا عدد 2474 بتاريخ 14 ماي 1992 بأن حزبكم هذا لا يمكن تأسيسه، انظر جريدة الراية 2 يونيو 1992، عدد 24، ص. 2.

31- اكتفت الحركة الإسلامية بإعلان موقفها من خلال جرائدها (الصحوة والراية) من خلال عنوان «ولاية الرباط تعتدي على حق دستوي» تُررت فيه عدم قانونية الرفض.

32- والتي أبانت عن قوتها إبان أزمة الخليج الأولى، حيث ظهر الإسلاميون كقوة جماهيرية مخيفة نبهت الجميع إلى دورها الاستراتيجي.

33- حوار مع محمد يتيم بجريدة الراية، العدد 29 بتاريخ 21 شتنبر 1992.

34- من الحوار الذي أجريناه مع عبد الإله بن كيران: بمقر جريدة التجديد بالرباط (غير منشور).

35- انظر ميثاق الحركة في مادته العاشرة.

36- لقد ظهرت عناصر التفاعل والتعاون بين الحزب، وحركة التوحيد والإصلاح في البداية نتيجة تبنيهما لنفس المواقف المتعلقة بالقضايا الدولية والإسلامية، حيث تم تأسيس ثلاث جمعيات لمساندة قضايا المسلمين في العالم، وهي (جمعية مساندة مسلمي البوسنة والهرسك، وجمعية مساندة الجهاد الأفغاني، والجمعية المغربية لمساندة الكفاح الفلسطيني)، كما أقيمت مهرجانات وأنشطة متعددة مكنت الطرفين من إزالة الإلتباس الحاصل في موقف كليهما، فالخطيب كانت له مواقف تجاه القضايا ذات الطابع القومي العربي والإسلامي، فأثناء حرب الخليج الأولى بين العراق وإيران، وقف الخطيب بجانب إيران «الإسلامية» ضد العراق «العلمانية»، وكانت تستدعيه باستمرار لحضور ما كانت تقيمه من أنشطة دينية وسياسية، انظر محمد ضريف: الإسلام السياسي بالمغرب، مرجع سابق، ص. 24.

37- انظر إبراهيم أعراب: الإسلام السياسي والحداثة الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ص. 113.

38- تصريح الملك لأجهزة إعلامية ألمانية، انبعاث أمة، الجزء 41، 1996، ص. 293.

39- انظر محمد الطوزي: الإصلاحات السياسية والانتقال الديمقراطي ضمن التحولات الاجتماعية بالمغرب، مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى 2000، ص. 157.

40- حيث لعبت الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، رغم محدودية فاعليها دورا في حفظ التوازنات على المستوى الإيديولوجي بالمطالبة بالرجوع إلى تعاليم الإسلام سبيلا للخروج من الأزمات التي يجتازها المغرب، على أكثر من صعيد (الرسالة الموجهة إلى الملك من طرف الخطيب والمؤرخة في 6 أكتوبر 1972، غير أن الإسلام المطالب به من قبل الحركة الدستورية الديمقراطية، لا يتنافى في شيء مع الإسلام «الرسمي» المعتمد من طرف السلطة السياسية القائمة، ولعل على حد تعبير أحد الباحثين طبيعة هذا الإسلام هو الذي أفضى إلى «إلحاق» حركة التوحيد، والإصلاح بهذه الأخيرة. انظر: محمد ظريف: الدين والسياسة في المغرب من سؤال العلاقة إلى سؤال الاستتباع، منشورات المجلة المغربية، لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الأولى نونبر 2000، النجاح الجديدة، ص .120.

41- بعد اسم «العدالة والتنمية»، من بين الأسماء التي تم اقتراحها، حيث أفرز المؤتمر ثلاثة أسماء «حزب العدالة والتنمية، حزب الأمانة، وحزب الشعب الديمقراطي»، لكن سيتم اختيار اسم العدالة والتنمية، رغم أنه لا يحيل على أية صفة أو دلالة إسلامية كما هو الأمر بالنسبة لاسم «حزب الأمانة»، الذي جاء في المرتبة الثالثة بعد الاسمين الآخرين اللذان يحيلان على تصور حداثي وواقعي.

42- حيث قرر مجموعة من مناضلي حزب العدالة والتنمية غير المنتمين إلى حركة التوحيد والإصلاح، الانتظام داخل الحركة، ليتم عقد الجمع التأسيسي بتاريخ 19 أبريل 2003 بحضور حوالي 200 عضو أغلبهم لا ينتمون إلى حزب العدالة والتنمية.

43- انظر مجلة منتدى الحوار، العدد الأول، يونيو 2003.

44- بعد الوحدة التنظيمية بين «الإصلاح والتجديد»، ورابطة المستقبل الإسلامي»، سيتحمل اسم حركة التوحيد والإصلاح بقيادة أحمد الريسوني، ثم «محمد الحمداوي»، بعد تنحي واستقالة الريسوني.

إن السؤال القروي في مغرب اليوم، يجد وجاهته من طبيعة الأزمات المجتمعية والاقتصادية وكذا الثقافية التي تصارع البلاد لتجاوز إكراهاتها المتعددة، إن المشكل القروي إذن ينطرح كحالة مستعجلة للعلاج، علاج ينطلق من تشخيص الأدواء، والوقوف عن قرب عند طبيعة هذه الأزمات، ومصادرها ومسبباتها، ويأتي مشكل الأرض كأحد مداخل لفهم طبيعة مشكل التدبير القروى المغربي، ذلك أن الأرض يشكل الرأسمال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للإنسان القروي، وفقدان هذا المعطى يؤدي إلى خلخلة الموازين، وتولد علاقات جديدة مع المجال ومع السلطة.

تدبير الدولة للأراضي السلالية القروية

بين مقاربة الهيمنة والضبط، ومقاربة المشاركة والتنظيم

• عمر إدثنين*

إن السؤال القروي في مغرب اليوم، يجد وجاهته من طبيعة الأزمات المجتمعية والاقتصادية وكذا الثقافية التي تصارع البلاد لتجاوز إكراهاتها المتعددة، إن المشكل القروي إذن ينطرح كحالة مستعجلة للعلاج، علاج ينطلق من تشخيص الأدواء، والوقوف عن قرب عند طبيعة هذه الأزمات، ومصادرها ومسبباتها، ويأتي مشكل الأرض كأحد مداخل لفهم طبيعة مشكل التدبير القروي المغربي، ذلك أن الأرض يشكل الرأسمال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للإنسان القروي، وفقدان هذا المعطى يؤدي إلى خلخلة الموازين، وتولد علاقات جديدة مع المجال ومع السلطة.

إن تمثل الأرض لدى القروي المغربي، لا يبقى حبيس علاقات استغلالية فقط، بل يتجاوزها إلى ما هو أعمق، إلى علاقات قد نقول إنصهارية ووجدانية، يتأثر طرفاها بتأثر الآخر، فالقروي المغربي يشكل عنصرا مندمجا إيكولوجيا مع محيطه الطبيعي، الناتج عن حتمية الترسبات الثقافية، والقيم المجتمعية التي كونها هذا الإنسان مع المجال القروي، من خلال تفاعلات حية يؤكدها نمط تدبير هذا الإنسان للفضاء القروي.

وإذا كان التنظيم البشري في القرية يخضع لمؤسسة القبيلة، فإن هذه الأخيرة، أسست لقوانين وأعراف للتدبير والتسيير والمراقبة للمجال والإنسان، والتي تأخذ بعين الاعتبار العلاقات التبادلية السالفة الذكر، ولعل هذا ما يدفعنا إلى محاولة استنطاق طبيعة هذه المؤسسة، لكي يتسنى لنا تلمس معالم هذا التدبير وجوهر تلك العلاقة.



لا نستطيع إنكار حضور القبيلة كتنظيم سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي داخل الفضاء القروي، عبر الصيرورة التاريخية للمجتمع المغربي، بل إن هذا النظام يشكل نواة الدول المتعاقبة على المغرب خلال تاريخه الطويل، ويبقى حضور القبيلة وازنا في مغرب اليوم رغم التحولات المجتمعية الطارئة عليه، إلا أن تقدير الدولة الحديثة لهذا الحضور كان ثانويا، وعلاقتها بها مسكونة بالهاجس الأمني ويطغى عليها الجانب المنفعي.

إن التدبير الدولتي الحديث للمجال القروي بعد دخول الاستعمار، عرف ظهور علاقات توتر وعلاقات حيطة، ناتجة عن طبيعة هذا التدبير وهذا التدخل العنيف في المجال القروي، الذي نتج عنه ردود أفعال مختلفة للمدبر المحلي، اختلفت طبيعته من قبيلة إلى أخرى ومن مجال إلى آخر، لكنها تصب في اتجاه الرفض البات للحضور الغريب والتعسف المقنن لهذا الحضور.

كل هذا يدفعنا لتناول هذه التفاعلات بالدراسة والتحليل بغية الوقوف على طبيعة هذا التدخل وكذا أشكال ردود الأفعال. من خلال البحث عن الصيغ التي تأخذها ميكانيزمات دفاع القبيلة عن مجالها الحيوي، وفهم طبيعة تدخلات الدولة لتدبير الصراع حول الأرض القروية؟

في ظل هذه الاكراهات والتفاعلات بين التدبير الدولتي للمجال القروي، ونزوعات القبيلة للاستقلال بمجالها الحيوي، نستطيع القول أن هذا الوضع ما هو إلا إعادة إنتاج التدبير الكولونيالي للمجال الوطني عموما والقروي بشكل خاص. ولكي نكون منصفين للبحث الأكاديمي؛ اعتمدنا في معالجة الموضوع، خطة نتوخى منها الدقة في الإحاطة، حتى نستطيع بناء أحكام انطلاقا من نظرة واسعة قادرة على الإلمام بتفاصيل القضية، ففي المحور الأول تطرقنا إلى تدبير الأرض مغربيا منذ المرحلة الكولونيالية إلى الآن باعتبارها مرحلة مفصلية في تدبير الأرض القروية، وأتبعناه بفصل آخر حول تاريخية القبيلة المغربية، ومختلف التحولات التي طرأت عليها، وفي سياق هذه التحولات تطرقنا في المحور الثالث لطبيعة الصراع حول الأرض بين التدبير الدولتي والتدبير القبلي، ومهدنا إلى دراسة حالة خاصة تتعلق بتدبير المحميات الطبيعية بالمغرب، مركزين على نموذج محمية سوس ماسة لاعتبارات موضوعية حيث أنها تقدم نموذجا دقيقا لطبيعة التدبير السالف الذكر وأشكال الصراعات القائمة.

لقد نحينا في هذه الدراسة منهجا سوسيو تاريخيا، يتوخى رصد الصيرورات المختلفة لعناصر الموضوع، وإخضاعها للتحليل والتمحيص، قصد الوقوف على مكامن الصراع، والاختلافات بين المؤسسة القبلية من جهة وجهاز الدولة من جهة أخرى. ولعل اختيارنا لهذا المنهج ما هو إلا لقدرته على الوصف التاريخي القابل للقراءة الموضوعية للوقائع والأحداث، كما أن استمرار البنيات التقليدية وحضورها المستمر يفرز مثل هذا الطرح، باعتبار أن المجتمع المغربي يعتبر من المجتمعات التاريخية، ولفهمه أكثر لا بد من تناوله من هذه الزاوية التاريخية، دون أن نقصد الاستخفاف بالمقاربات الإمبيريقية الميدانية المختلفة.

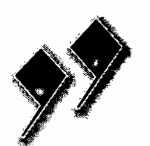
1. سياسة تدبير الأراضي القروية منذ فترة الحماية إلى الآن؟

لقد كان تدبير الأرض مغربيا في القرية قبل الاستعمار، يخضع لنظام تقليدي عتيق يخضع لقوانين «لجماعة» ينظمها العرف القبلي، وتتأسس على الاستغلال والتصرف عوض التمليك، وإن كان التمليك الفردي موجودا، وقد كانت هذه الأعراف من المناعة بحيث تحرم تمليك الأرض للأجنبي عن القبيلة، أو تفويتها له سواء كانت للخواص أو للجماعة؛[1] فتدبير الأراضي إذن ينطلق من قيم ثقافية واجتماعية تنظر إلى مسالة التمليك في إطار المشاع المنظم بضوابط ينقاد لها الجميع، وهكذا كان الأمر مع الغابات والمساحات الرعوية، ومع «الأكدالات»[2] الموجودة في نفوذ القبيلة، وكانت هذه الأراضي هي المجال الحيوي للقبيلة، ولا تستدخلها بالشكل الذي سوف يؤسس له مع بوادر دخول الفرنسيين إلى المغرب. وقد اختلف الباحثون في تحديدهم لنمط الإنتاج السائد على هذه الأراضي، فهناك من تحدث - بجرأة علمية- عن «نمط الإنتاج الأسيوي»[3] وسيطرته على تدبير واستغلال خيرات الأرض، خصوصا في المناطق الواقعة في نفوذ القبائل، والآخرون تحدثوا عن النمط الفيودالي مع الأراضي التابعة للزوايا والأعيان. وكيفما كان الحال فإن دخول الاستعمار الفرنسي كان بدعوى تحديث هذا النمط من الإنتاج، وإدخال النمط الرأسمالي الكفيل بتحديث الفلاحة، فكان ذلك مدخلا لنزع الأراضي من أصحابها.

تبنى الاستعمار الفرنسي إستراتيجية للهيمنة الكولونيالية التي تهدف إلى الهيمنة الكاملة على البلاد، وتتأسس على ضبط وسائل الإنتاج وخصوصا الأرض، وإخضاع كتلة السلطة السياسية في المغرب، ومن أجل ذلك فقد كان المدخل الأساس لهكذا هيمنة ينطلق من استصدار تشريعات خاصة للاستيلاء على الأرض، ولا غرو أن يكون أول قانون تصدره سلطات الاستعمار منذ استقرارها بالمغرب، هو قانون النظام العقاري سنة 1914، وأمكن بعد هذا القانون أن نتحدث عن «السياسة العقارية الفرنسية في المغرب»، وقد كان ميشو بيلير أحد مهندسي هذا المشروع[4]، ولأجل ذلك يقول: «الحقيقة هي أن مبدأ الملكية نفسه لم يطرح أبدا في المغرب ... وعلينا نحن القيام بذلك»، وقد انطلق في هذا الإطار يبحث في القواعد العقارية المعقدة التي كانت تسير قانون الأرض بالمغرب، وقد كان الهدف هو انتزاع الأملاك لصالح المعمرين تحت الغطاء القانوني، وتم الاستعانة بتكييف تعسفي للقانون الإسلامي والأعراف المتعلقة بامتلاك الأرض، وكانت السلطات الاستعمارية تنهج لتسهيل تحكمها في البلاد سياسة سميت بالسياسة الأهلية، وتم وضع حجر الأساس لهذه السياسة بخلق «إدارة الشؤون الأهلية»، وتتقسم هذه السياسة كما يوضحها ميشو بلير إلى «سياسة مخزنية»، وسياسة قبلية» فرغم تناقض هذا التقسيم فإن واقع الأمر هو أن الصيغة التي يتم بها تصور الأمر هو تعامل المخزن مع الفرنسيين من أجل القيام بسياسة قبلية، باعتبار أن القبائل هي التي كانت تقاوم الفرنسيين، والأراضي الفلاحية - في غالبيتها- كانت تحت نفوذ القبائل، وهذا ما يفسر أن القوانين التي تقترحها السلطات الاستعمارية يتم التصديق عليها من طرف المؤسسة المخزنية، لإعطائها الشرعية الضرورية للتطبيق، وعن طريق ترسانة مهمة من هذه القوانين تدخلت السلطات الاستعمارية للسيطرة على أراضي القبائل التي تعتبر المجال الحيوي لهذه الأخيرة، وقد كان هذا الأمر مجال صراع عنيف، ومنازعات شديدة لا زالت مستمرة إلى الآن وتداعياتها وصلت إلى أجيال ما بعد استقلال البلاد، وشظاياها لم تتزع بعد من الجسد الاجتماعي لمغاربة الألفية الثالثة، هذا دون الحديث عن وقع التأثيرات الاجتماعية والاقتصادية العميقة لهذا التدبير، وقد تمثلت في تغير نمط الإنتاج، وخلق طبقة جديدة من العمال المياومين في الأراضي التي انتزعت منهم، كما ظهرت هجرة قوية إلى المدن.[5]

وكانت الترسانة القانونية التي هيئتها الإدارة الاستعمارية بالإضافة إلى الظهير المنظم للتحفيظ العقاري، صدور قرار إنشاء المحافظة العقارية سنة 1914، والظهير المنظم للوصاية على الأراضي الجماعية، وظهير 11 شتنبر 1934 المنظم لإجراءات خلق المحميات الوطنية، والقرار الوزيري ل 26 شتنبر 1934 الذي يحدد إجراءات خلق المحميات الوطنية، ثم القرار الصادر يوم 20 مارس 1946 الذي ينظم طريقة تشكيل اللجنة الاستشارية للمحميات الوطنية، وقبله ظهير 10 أكتوبر 1917 حول حفظ واستغلال الغابات، وظهير 1 نونبر 1929 الذي يضع تدابير الاستغلال المعدني.

لقد سعى الاستعمار الفرنسي عبر هذه الترسانة القانونية إلى تجريد المؤسسات التقليدية من



كان تدبير الأرض مغربيا في القرية قبل الاستعمار، يخضع لنظام تقليدي عتيق يخضع لقوانين «لجماعة» ينظمها العرف القبلي، وتتأسس على الاستغلال والتصرف عوض التمليك



كل ممتلكاتها الحيوية، وقامت بعزل القبائل في محميات بشرية بدون موارد طبيعية المستخرجة أساسا من أراضي الجموع، وتتعمق الأزمة أكثر في المناطق القروية الخصبة، والمتواجدة في السهول، كما هو الحال مع سهول السايس، الحوز، الغرب، سوس، تادلة، ملوية. وأخذ نزع الأراضي أشكالا متعددة تحدث عنها بول باسكون كثيرا في بحثه «نمو الرأسمالية في عهد الحماية في حوز مراكش»[6] وأوضح أشكال التحيز لصالح المعمرين الفرنسيين، والسلوكات التعسفية التي تلجأ إليها الإدارة الاستعمارية لأجل ذلك، ويورد في هذا الصدد رسالة لرئيس مصلحة الاستعلامات بمراكش إلى أحد القياد الكبار[7] بالأطلس الكبير يأمره فيها بالبحث عن أراضي القبائل التي تحت نفوذه لتقديمها للمعمرين ويقول: «لقد أصدر إليك الأمر بالبحث عن الأراضي التي هي ملك للدولة Domaniale والأحباس، والتي يجب أن نضع جزءا منها رهن إشارة الأوروبيين، لكي يتمكنوا من مباشرة الأعمال والقيام بفلاحة الأراضي. يجب أن تعين حدود القبائل فيما بينها، وأن تأتي كل قبيلة بشهادات وعقود توضح طبيعة الأراضي التي هي في حوزتها، والتي تستفيد منها حاليا». وقد كان انتزاع الأراضي يتم بأشكال وصيغ مختلفة؛ إما عن طريق الحجز النهائي لممتلكات رؤساء التمردات القبلية، وقد حدث ذلك لقائد «إمسفيون» وورثته، وتحولت مباشرة إلى ملكية الشركة الفلاحية الكولونيالية فوندير Fondère.

إلا أنه رغم خروج الاستعمار، لم يتغير تدبير الدولة للأراضي القروية، بل تم إبقاءها في ملكية الدولة، إلا من توزيع محدود تم في عهد حكومة عبد الله إبراهيم، واعتبرت الدولة باقي تلك الأراضي غنيمة لها من الاستعمار، وملكا تساوم به الخصوم، وتستعمله وقت الأزمات المختلفة، وما أراضي السوجيا والصوجيطا التي أقامت الدنيا وأقعدتها إلا نموذجا لهكذا تدبير، مجالا للريع والولاءات، وهامشا للمناورة، بل إن شرهها للأراضي القروية، لم يلبث أن زاد، بدواعي مختلفة؛ تارة باسم المنفعة العامة، وتارة أخرى باسم المحافظة على البيئة والموارد الطبيعية، وفي هذا الإطار تندرج سياسة المحميات الطبيعية التي عرفها المغرب منذ سنوات.

2. القبيلة المغربية الصيرورة التاريخية والتحولات الطارئة

سبق أن تناولت دراسات كثيرة مفهوم القبيلة، وتحديدا طبيعة القبيلة المغربية،[8] وصيرورتها، والتحولات العميقة التي عرفتها كما كانت موضوع تفاسير عديدة لأنماط التدبير والسلطة وأنواع أساليب الإنتاج التي تتبناها، ذلك أن الدراسات الاستعمارية التي جعلت موضع دراساتها هذا التنظيم التقليدي، كانت واعية بثقل القبيلة في المعادلة السياسية لمغرب القرن العشرين، فكان أن خصصت لها أبحاثا مستفيضة، ودراسات تحليلية معمقة، سواء مع كل من ميشو بيلير أو روبير مونطاني، أو غيرهم من الباحثين، وكان أن تناولها الباحثون المغاربة أيضا، لكن هذه المرة ليس من الزاوية السياسية، بل طغى على أبحاثهم السؤال التنموي، والرهان الاقتصادي بوصفها – أي القبيلة- رغم عملية التفكيك المنهج خلال الفترة الكولونيالية، حاضرة في الأذهان، وماثلة للعيان، لكن الذي يهمنا هنا، هو الوقوف على طبيعة تدبير القبيلة للأرض القروية باعتبار وجود القبيلة كان قرويا منذ البدء، وحضورها في المدينة في التاريخ القرسطوي المغربي والحديث كان هلاميا، يصعب تلمسه، كما أن هذا البحث يتغيا أيضا مقاربة تمثلات القبيلة والضمير القبلي القروي للأرض، حتى نتتبع هذا التمثل ونبحث عن انعكاساته على السلوك القبلي، في علاقته مع المستعمر أولا ومع الدولة الحديثة في مرحلة متأخرة.

وقد لا يختلف اثنان في أن دفاع القبائل المغربية المختلفة عن الأرض، ضد أطماع الاستعماريين الفرنسي والإسباني، وقبلهما الاستعمارات المختلفة، كتبت حوله ملاحم، وأرخت بطولاتها في كتب التاريخ. كما أن تدبيرها للمجال القروي أيضا كان في الغالب مستقلا، يدبر بميكانيزمات مختلفة، تضمن الاستغلال الجماعي لهذه الأراضي: فوجود القبيلة إذن مرتبط بالأرض، فلا توجد قبيلة بدون أرض، بل إن الأرض هو الذي يؤسس لموضوعة السياسة في القاموس القبلي. إلا أن السؤال الذي ينطرح في هذه اللحظة هو كيف تتمثل القبيلة المغربية عنصر الأرض؟ وما هي الصيرورة التي عرفها هذا الإدراك؟ وما هي القيم الثقافية والدينية التي ينبني عليها هكذا إدراك؟ إنه من خلال هذه الأسئلة فقط يمكننا البحث عن الواضح والمخفي في علاقة القروي والقبيلة بالمجال الريفي عموما، والأرض بشكل خاص.

إن التحولات التي ستطرأ على القبيلة وأراضيها إبان الوجود الاستعماري، بتطبيق «السياسة الأهلية» التي قضت على البنيات التقليدية، والعلاقات الاجتماعية والإنتاجية الموروثة، برزت أكثر من خلال البنية العقارية الجديدة، وعلى العلاقة التي كانت بين القبيلة والأرض.

من المحددات الأساسية في التقرب من تعاطي القبيلة مع الأرض، هناك محدد العلاقة مع «المخزن» من جهة، وهذا بدوره يحدد إلى حد ما شكل التدبير القبلي والتقسيم العقاري للأرض، فالقبائل المنضوية في مجال «المخزن»، تخضع لسلطاته، وهي وحدة سياسة موالية للنظام السلطاني، ويسمى مجال تحركها «بلاد المخزن»، والنموذج الثاني هو القبيلة

الثائرة على سلطات «المخزن»، والموجودة عموما في مناطق ما سمي ب «بلاد السيبة»، وهذا النموذج يشكل وحدة منافية للدولية المخزنية، وعن هذا النموذج سوف نتحدث في هذا البحث، لأن النموذج الذي اخترناه للدراسة ينطبق عليه هذا الأمر. والنموذجين السالفين يقدمان متغيرتين مختلفين للتدبير العقاري، الأول تدبير يعتمد على الشرع أي القانون الإسلامي، والنموذج الثاني يعتمد في تدبيره للأرض على «العرف» المحلي، ويبقى الشرع محصورا في مجال الأحوال الشخصية، دون أن يطال الأمور المتعلقة المعاملات الاقتصادية أو السياسية،[9] لهذا سمى روبير مونطاني القبائل الأمازيغية التي اعتمدت هذا النموذج القانوني للتدبير بالجمهوريات المستقلة. كما أن هذا التقسيم القبلي ميز نموذجين للبنية العقارية لها من الخصوصيات ما يجعلها متميزة عن الأخرى، خصوصا في بعض المستويات التي سوف نذكرها؛ فالنموذج الأول للقبيلة تخترقه بنية عقارية مشكلة كما يلي:

أراضي السلطان
أراضي المخزن
أراضي الكيش
أراضي الأحباس
أراضي الملك

أما النموذج الثاني للبنية العقارية، فإنه يتميز، ببنية عقارية، تعكس تناقضات الفضائين القبليين، وأدوارهما، وتموقعاتهما الإستراتيجية، ذلك أن المجال القبلي الواقع في بلاد السيبة يعرف أيضا وجودا لأراضي الأحباس من بين التشكيلات العقارية السالفة الذكر، في المقابل يعرف نوعين أساسيين من البنية العقارية وهما:

أراضي القبيلة أو أراضي الجموع، وتعود ملكيتها إلى الجماعات السلالية أي القبائل والفرق القبلية والمداشر، وهي ملكية مشاعة، وحقوق مالكيها غير محددة، وهذا النوع من الملكية قديم في المغرب ومرتبط دائما بالقبيلة.

الأملاك الخاصة: وهي الأراضي المملوكة للأفراد، لكنه غالبا ما تبقى تحت كنف الأسرة، تفاديا للتقسيم المفرط، بفعل نظام التوريث.

ويتفرع عن هذا النوعين، بنيات فريدة في تدبير الأرض وليس تمليكها، كما كان الأمر مع «الأكدال»، فهو في الحقيقة يعتبر ميكانيزما للتدبير الجماعي، ارتبطت صرامته بقوة القبيلة، وذلك ما يفسر – في نظريا- انتفاء نفس وظيفة أكدال في المجال المديني كأكدال الرباط أو فاس أو مكناس، فبقي عبارة عن فضاء يخضع للتدبير الفردي ليس إلا. ومن نماذج هذه الميكانيزمات أيضا نموذج «إكودار» جمع أكادير الذي يدبر أملاك السكان في الفضاء القروي، والذي شبهه البعض بالمؤسسات البنكية ، فالتدبير المشترك والمشاعي للأرض هو السائد لدى القبيلة، هذا التدبير لا يمكن أن يستوي دون وجود قوانين تنظمه، وتضمن ديمومته، فلجأت القبائل إلى وضع قوانين محلية متفق عليها يتم كتابتها في ألواح أو على جلد الغزال، تسمى بالأعراف أو «إزرفان»[10] بالأمازيغية، وهناك من يسميها «تعقيدين»، حسب المناطق وتحفظ في أمكنة مضمونة، تحسبا للنزاعات والصدامات التي تنشأ؛ سواء بين أفراد القبيلة أو بين قبيلة وأخرى، ويتم الاحتكام إلى نصوص هذه الأعراف.

وعموما يمكننا الخروج بخلاصات موجزة عن تعامل الأعراف القبلية مع تدبير الأرض القروية من خلال العوارض التالية:[11]

العرف لا يجعل الأصل في التملك للحيازة وحدها، بل يراعي أساسا الجهد المبذول لإحياء الأرض، أي مبدأ ملكية الأرض الموات التي تعود لمن قام بإحيائها Droit de vification

عدم قابلية الأرض الجماعية للتفويت، وهو مبدأ راسخ منذ القديم في عرف القبائل

عدم قابلية الملكية الخاصة للتقادم في حالة اغتصاب الأرض، حتى ولو استمر غاصبها في ذلك لمدة طويلة.

عدم السماح بتفويت العقار للأجنبي سواء كان ملكا خاصا أو جماعيا؛

عدم جواز مصادرة الأملاك سواء في أوقات الحرب أو السلم؛

ممارسة حق الشفعة يخضع لشروط شكلية كاحترام الآجال وإجراء المزايدة؛

استغلال "لجماعت" الأراضي والممتلكات العقارية لمرتكب جريمة القتل إلى حين دفعه للدية، وتعويض الجماعة.

إن هذا النظام العرفي العتيق، برغم تعرضه لتأثيرات مختلفة، خصوصا مع الدخول الإسلامي إلى المغرب، وظهور مفاهيم جديدة لتملك الأرض كالأراضي المفتوحة عنوة والأراضي المفتوحة بالصلح، وظهرت معها أحكام خاصة،[12] بقي صامدا وبالغ التأثير والحضور في المجال القروي المغربي. إلا أن التحولات الطارئة على هذه البنية بعد الاستعمار، كان وقعها أشد تأثيرا، جعلت سلطة القبيلة على الأرض تتقلص إلى أدنى حدودها، بل إن البنية القبلية نفسها تعرضت للتخريب والاضمحلال، والتفكك.

3. مستويات التداخل بين التدبير المركزي والنزوعات الاستقلالية للقبيلة

إن المركزة التي تقصدها هنا ليست هي مركزة المؤسسات، بل مركزة القرارات في يد مؤسسة دولتية واحدة، رغم تشعب العلاقات المتعلقة بموضوع هذه القرارات، فموضوع الأرض، تتداخل فيه العلاقات الأفقية مع العلاقات العمودية، كما يتقاسمها أطراف متعددة في المجال القروي – الذي هو موضوع هذا البحث – فالأرض القروية لم تكن دوما معطى مجرد من أية علاقة سواء تملكية أو استغلالية أو حتى تعبدية، فمن يملك المزارات الدينية بالمغرب اليوم؟ إنه السؤال الذي ينطبق أيضا على باقي الفضاءات في القرية. فموت القبيلة السريري مغربيا لا يمكن حسمه، وإن كانت قوة ونفوذ الدولة المغربية الحديثة مبني على ضعف القبيلة، فإنها تستنجد بها في مناسبات متعددة، لعل أوضحها علاقة الدولة مع الجماعات السلالية، رغم هشاشة الإطار القانوني الذي يحكمها، أو في مناسبة الاستحقاقات الوطنية المختلفة لأجل التعبئة والتأطير السياسي، لكن لا تلبث هذه العلاقة أن تعرف الفتور والجفاء، وقد يصل الأمر إلى حدود الإعلان عن عداء لكل ما هو صادر عن الدولة، خصوصا حينما يتعلق الأمر بمصادر عيش الإنسان القروي، أي ذلك المجال الحيوي الذي تنظمه القبيلة قبلا، إنه عنصرا الأرض والماء، فعلى امتداد الخريطة الوطنية نجد نماذج هذا الصراع بين القبيلة والسلطة، وإن في لبوسات مختلفة كالتنظيم في إطار الجمعيات التنموية أو المدافعة عن الأراضي السلالية ضدا عن سياسات «المخزن»، وطموحاته في الاستيلاء على مزيد من الأراضي الجماعية، وفي هذا الإطار، وبالإضافة إلى إبقاء السلطات على القوانين الكولونيالية لتدبير الأرض، تم إصدار العديد من القوانين التنظيمية التي تمكن الدولة من إحكام سيطرتها على الأملاك الجماعية، وآخر هذه المراسيم قانون تحديد الملك الغابوي، هذا الأخير والذي بنى مرجعياته القانونية على القوانين الاستعمارية، حد بشكل كبير من استغلال الجماعات البشرية المحلية لثراوات المناطق الغابوية التي تعتبرها ملكها الخاص، وهذا الإجراء يذكرنا بتعسفات السلطات الاستعمارية، وهو ما خلق لدى السكان استياء كبيرا، وغبنا يتم ترجمته إلى أشكال من الاحتجاج والانتقام.

وإذا كان هذا هو حال ومآل ملك «القبيلة»، الذي تحول إلى الملك الغابوي، فكيف سيكون الأمر مع تصرف يطال هذه المرة الملك الخاص كذلك، من خلال سياسة المحميات الطبيعية.

4. سياسة المحميات الطبيعية وشظايا الصراع حول الأرض

حدد من أهداف المحميات الطبيعية بالمغرب، إعادة توطين ورد الاعتبار للحيوانات المهددة بالانقراض، والمحافظة على الموارد الطبيعية وعقلنة استغلالها، وكذا استثمار مؤهلات المنطقة في المجال السياحي، وفي المجال العلمي، وتنمية وتحسين ظروف عيش السكان الذين شملتهم المحمية، وأخيرا توعية السكان المحليين و«تربيتهم» على ضرورة احترام وحماية البيئة. ولأجل ذلك فقد تم حيازة أراضي شاسعة لإقامة المحميات الطبيعية التسع التي يتوفر عليها المغرب، وكان ذلك إضافة إلى الملك الغابوي الذي تم انتزاعه سابقا في عهد الاستعمار عن طريق قانون سنة 1919 السالف ذكره، بضم أملاك خاصة للسكان، بل ضم دواوير بعينها ضمن المحميات، في إطار إجراءات البحث عن المنافع والمضار، التي لا يعرف السكان بشأنها أي شيء، ففي حالة المنتزه الوطني لسوس ماسة، تم التواطؤ والضغط على رؤساء الجماعات المحلية لأجل تسهيل هذه العملية، والحد ما أمكن من تعرضات السكان، وقد عرفت هده الإجراءات تجاوزات كثيرة، في الشكليات القانونية، ففي حالة هذا المنتزه تم وضع مرسوم تهيئة المحمية سنة 1995، في حين أن مرسوم الإحداث لم يصدر إلا بتاريخ 28 يناير 1998.[13] إن الأهداف المعلنة لهكذا مشروع تسيج الإنسان المحلي في خانة الاتهام والتقصير، والعجز عن احترام البيئة، ولدى تستوجب تربيته (هكذا) لحماية هذه الأخيرة، في حين أن النظر إلى القوانين العرفية التي خطها هذا الإنسان، تظهر بجلاء انسجامه مع المحيط الايكولوجي، ومعرفته الدقيقة بنواميس هذا المحيط.[14]

إن مرافعات السكان في العديد من المناسبات العلمية تفضح النوايا المخفية، لمثل هذه البرامج التهجيرية المنهجة، حتى أن هناك من يتحدث عن الإيديولوجية البيئية الجديدة لنزع ما تبقى من الأراضي الجماعية، والتطاول على أراضي الطبقات الهشة من المجتمع. فبمجرد أن تم فرض الأمر الواقع على الساكنة المحلية، ظهرت على الشريط الساحلي للمحمية مضاربات عقارية، وتنافس من أجل الظفر بامتيازات الاستغلال الطويل الأمد، من

طرف مضاربين كبار لا عهد للمنطقة بهم.

تخفي الأهداف السالفة الذكر، حقيقة أن مدخل تنمية الأراضي القروية يكون عن طريق ضمان حق الملكية الفردية والجماعية، وهو الشيء الذي ينص عليه الدستور المغربي باعتباره القانون الأسمى للبلاد: حيث تؤكد مقتضيات الفصل 15 منه على أربعة مبادئ يجب عدم المساس بها، وعلى الدولة وكافة إداراتها ومصالحها وموظفيها السعي لصيانتها وحمايتها وهي: ضمان حماية حق الملكية؛ ضمان حماية حرية المبادرة الخاصة؛ منع نزع الملكية خارج الأحوال والإجراءات المنصوص عليها في القانون؛ إقرار إلزامتوفر وتحقق شرط ضرورة النمو الاقتصادي والاجتماعي للبلاد من أجل الحد من حق الملكية الخاصة للأفراد مع يتطلبه الأمر من ضمان الحق في التعويض عند الاقتضاء. إن تلك الضمانات والحماية جاءت صراحة بتصيص الفصل 15 من الدستور حق الملكية وحرية المبادرة الخاصة، كما أن المادة 5 من مرسوم تحديث المحمية تقر بوجود ممارسة حقوق الملكية العينية للأراضي ومظهرها الخارجي، لكنه في موضع آخر يقف في تصوره عند حق التملك، دون أن يتجاوزه إلى ما يترتب عن هذا الحق من حق الاستعمال والاستغلال والتصرف، وهذا الشق الأخير يدخل ضمن نطاق الحريات العامة التي يحد منها المرسوم. كما أنه لا يتحدث بوضوح عن وجود إجراء لنزع الملكية، وضعية جعلت الإنسان القروي في ظل هذا التشريع غير قادر على استغلال أملاكه المختلفة سواء منها الفلاحية أو غيرها.

وقد كان لإقصاء الجماعات العرفية الموجودة داخل المحميات الطبيعية، أو تلك التي تشكل أملاكها الجماعية أو الفردية جزءا من هذه المحميات؛ أولا من تهيئة المحميات إلا من بعض الأشكال المدجنة للشراكة، وفي مرحلة ثانية من التسيير والتدبير، انعكاسات عميقة على علاقة هذه الجماعات بالبيئة الإيكولوجية المحيطة بهم، من خلال القيام بممارسات انتقامية مختلفة، أخذت أشكالا إجرامية في بعض الأحيان طالت مرافق المحمية، ففي مقابل منع سكان دوار «سيدي بينزارن»[15] من الرعي وتربية النحل في الغابات التي اعتبرت إلى حدود سنوات الثمانينات ملك حيويا «للجماعت»، تم قتل بعض الحيوانات المستقدمة من الخارج لإعادة توطينها بالمحمية، وقد أخذ هذا النوع من العلاقة بين السكان وإدارة المحمية يستأسد بالموقف. والملاحظ إذن أن الأهداف التي وضعت للمحميات الطبيعية في غياب مقاربة تشاركية مع السكان، تنقلب لتكون عكس ما يتوخى منها، فقد تمت ملاحظة نقصان أعداد «طائر أبو منجل» المهدد بالانقراض رغم إجراءات الحماية، لغياب حرص وحماية السكان لهذا الطائر، بل إنهم ينظرون إليه باعتباره سببا في مشاكلهم.[16]

استنتاجات

للإجابة عن سؤال من وكيف يدبر الأرض في المغرب؟ وعلى أنقاض أسئلة مشروعة أخرى مهووسة بالقلق الفكري، من قبيل من يملك الأرض في المغرب، وسؤال التنمية القروية،[17] كان لزاما علينا أن نتبع صيرورة هذا الأرض من خلال العلاقات المختلفة بين الفاعلين الأساسيين في المجال القروي، فمن جهة هناك التنظيم القبلي في آخر أيامه، لكنه فاعل على كل حال، وهناك في الجانب الآخر لكي لا نقول المعاكس الدولة بأجهزتها البيروقراطية، وإمكاناتها المادية، وبين هذا وذاك ضاعت التنمية في خضم الخصام حول الملكية.

إن تدبير الدولة للأرض القروية لم يكن بالشكل الذي يضمن التنمية المستدامة التي يتغنى بها الجميع، ذلك أن من قواعد التدبير الحكيم، انتهاج مقاربة تشاركية مع مختلف الفاعلين المحليين وفي مقدمتهم التنظيم القبلي الذي يتحكم وجدانيا في توجهات الأفراد، إن الحكامة المحلية للأرض تنطلق إذن من القطع مع العمليات القيصرية في تدبير الشأن القروي، وللجوء إلى الولادة الطبيعية لبرامج حقيقية للتنمية، وتبدأ هكذا إرادة من القطع مع التشريعات الكولونيالية التي تحتقر القبيلة، وعن طريقها تحتقر الإنسان القروي، وتنزع أراضي الجماعات السلالية لتضعها في أيادي الإقطاع والمضاربين العقاريين، إن حل تدبير الأرض القروية ينطلق أيضا من استحضار القوانين والأعراف المحلية، التي تنسجم مع الواقع الطبيعي والإيكولوجي للقبيلة.

هوامش:

*باحث جامعي

لائحة المراجع:

-الكتب:

أحمد أرحموش؛ القوانين العرفية الأمازيغية؛ ج 1؛ مطابع أمبريال؛ نونبر 2001.

عبد الرحيم العطري؛ تحولات المغرب القروي: أسئلة التنمية المؤجلة؛ طوب بريس الرباط؛ 2009.

أعمال ندوة؛ كار أكضيض: المنتزه الوطني لسوس ماسة: بين اللوبيات والحقائق الايكولوجية والحقوق الأزلية للجماعات العرفية؛ منشورات جمعية أفراك ماست؛ 2007.

محمد حمام؛ المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته، منشورات IRCAM؛ الرباط 2006.

الهادي الهروي؛ القبيلة، الإقطاع والمخزن: مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث 1844 – 1934؛ دار إفريقيا الشرق؛ 2005.

محمدود عبد الفضيل؛ التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ بيروت 1997.

رشيد الحسين؛ العلاقات الاجتماعية في المجال الأمازيغي بين العرف والقانون؛ مطابع أمبريال الرباط؛ 2004.

عبد الجليل حليم؛ العالم القروي وإشكالية التغيير؛ ضمن كتاب "العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمغرب: طروحات ومقاربات، المعهد الجامعي للبحث العلمي؛ الرباط 1998.

عبد الإله حبيبي؛ أراضي الجموع من المشترك القبلي إلى الهيمنة الإدارية للدولة: نموذج من قبائل زايان إقليم خنيفرة، ضمن كتاب القانون والمجتمع بالمغرب، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، المعارف الجديدة، الرباط 2005.

- المجلات:

جاك بيرك؛ نمو الرأسمالية في عهد الحماية في حوز مراكش؛ ترجمة زبيدة بورحيل؛ المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، ع 04؛ سنة 1978.

محمد هرورو؛ علم الاجتماع السياسي والحقل الكولونيالي؛ مجلة أبحاث؛ ع 09 – 10؛ شتاء 1986.

1- عبد السلام بومصر أفنتور؛ تقديم لكتاب: كار أكضيض «أشغال ندوة حول المنتزه الوطني لسوس ماسة: بين مصالح اللوبيات والحقائق الإيكولوجية والحقوق الأزلية للجماعات العرفية، منشورات جمعية أفراك ماست، مطبعة سوس بريسيون إديسيون، 2007، ص 07.

2- أنظر لمزيد من التفصيل كلمة «أكدال» ضمن كتاب «المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته» جمع تحت إشراف محمد حمام؛ منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية: مطبعة المعارف الجديدة: الرباط: سنة 2006، ص

3- محمود عبد الفضيل؛ التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة 1945 – 1985؛ منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1997؛ ص 50.

4- محمد هرورو؛ علم الاجتماع السياسي والحقل الكولونيالي، مجلة أبحاث عدد 10/9؛ سنة 1986؛ ص 16.

5- عبد الجليل حليم؛ العالم القروي وإشكالية التغير، ضمن كتاب «العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمغرب: طروحات ومقاربات»؛ منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي التابع لجامعة محمد الخامس السويسي؛ الرباط: 1998، ص36.

6- بول باسكون، نمو الرأسمالية في عهد الحماية في حوز مراكش، ترج زبيدة بورحيل، المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، ع 4، سنة 1978، ص 55.

7- يتعلق الأمر بالقائد سيدي الحسن الكندافي.

8- أنظر في هذا الصدد كل من أبحاث الهادي الهروي «القبيلة والإقطاع والمخزن: مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث»، صدر سنة 2005 عن دار إفريقيا الشرق، وكذا أطروحة المختار الهراس «القبيلة والسلطة في المجتمع المغربي».

9- أحمد أرحموش؛ القوانين العرفية الأمازيغية؛ ج1، مطابع أمبريال الرباط؛ سنة 2001؛ ص 84.

10- لمعرفة معنى ودلالة «أزرف» المرجو الرجوع إلى كتاب أحمد أرحموش « القوانين العرفية الأمازيغية» السالف ذكره؛ ص 82. وكذا كتاب «المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته»ص ص 26-27.

11- رشيد الحسين؛ العلاقات الاجتماعية في المجال الأمازيغي بين العرف والقانون؛ مطبعة أمبريال الرباط؛ سنة 2004، ص 17.

12- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر المرجع السابق، ص 27.

13- الطاهر ديمزي؛ مكانة حقوق الإنسان في مشروع المنتزه: قراءة نقدية؛ ضمن كتاب «كار أكضيض: أعمال ندوة حول المنتزه الوطني لسوس ماسة: بين مصالح اللوبيات والحقائق الايكولوجية والحقوق الأزلية للجماعات العرفية»، منشورات جمعية أفراك ماست، 2007؛ ص 15.

14- للتدليل على هذه العلاقة نورد هنا بعضا من البنود الواردة في بعض الأعراف القبلية؛ ففي أعراف زمور المتعلقة باستغلال المراعي بأراضي الجموع، وذلك حسب المساحات المقسمة لكل قبيلة، والذي يسهر شيخ المرعى المعروف بـ «أمغار ن توكاء على احترام مخطط الرعي والانتجاع حسب حاجات القبائل ومدة إقامتها، وعندما يشعر بخطورة نفاذ الكلأ قبل نموه الطبيعي، كان يعلن عن إغلاق المراعي المشتركة المعروف في المنطقة بـ «تقن» وهي كما يورد عبد الإله حبيبي في عرضه «أراضي الجموع من المشترك القبلي إلى الهيمنة الإدارية للدولة»، حيث يقول إنها تشبه ما يسمى الآن بالراحة البيولوجية. منشور ضمن أعمال الأيام الدراسية المنظمة من طرف المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية؛ تحت اسم «القانون والمجتمع بالمغرب»، الرباط 2005؛ ص 206.

15- يقع هذا الدوار في قلب محمية سوس ماسة، وتوجد أملاك سكانها كلها داخل المحمية، وتعتبر الزراعة وتربية النحل الموردين الأساسيين للسكان، وقد دخل سكان هذا الدوار في شنئان مع إدارة المحمية حول استغلال الأملاك الفردية التي هي مورد العيش الوحيد حيث تم حرمانهم من استعمال الجرارات في الحرث، وكذا محركات ضخ الماء، بدعوى أن مثل هذه التجهيزات تزعج الحيوانات الموجودة في المحمية، وقد ازدادت إجراءات المنع لتشمل أيضا حقهم في الربط الكهربائي بدعوى أن الأعمدة الكهربائية عنصرا غير إيكولوجي يحدث تغييرا في المجال الطبيعي، وسيؤدي إلى هروب الطيور الموجودة بالمحمية.

لقد تم تسمية الكتاب الذي جمع أشغال ندوة حول موضوع محمية سوس ماسة من طرف جمعية أفراك ماسة سنة 2005 بكار أكضيض بالأمازيغية، يعني الطائر السيئ السمعة.

أنظر في هذا الصدد كتاب «تحولات المغرب القروي: أسئلة التنمية المؤجلة»، لعبد الرحيم العطري: مطبعة طوب بريس الرباط؛ 2009.

احتضنت كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق بالدار البيضاء يوم 2010/1/19، مناقشة عمومية لأطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، تقدم بها الأستاذ الباحث المصطفى بوعزيز في موضوع " الوطنيون المغاربة في القرن العشرين 1873 - 1999 ". وهو عمل في 500 صفحة مقسم إلى جزئين، أنجزه تحت إشراف الأستاذ إبراهيم ياسين. وقد تكونت لجنة المناقشة من الأساتذة لطفي بوشنتوف رئيسا، إبراهيم ياسين مشرفا ومقررا، كما ضمت في عضويتها الأساتذة عبد الأحد السبتي، عثمان المنصوري، عبد الحي المودن، ومحمد الشرقاوي، الذي تعذر عليه الحضور. تميزت هذه المناقشة بحضور عدد كبير من الفعاليات الأكاديمية والنقابية والسياسية والفنية، إلى جانب طلبة شعبة التاريخ بالكلية

الوطنيون المغاربة في القرن العشرين

● الطيب بياض*

تفاديا للإطناب، اختار الأستاذ بوعزيز عدم تكرار ما ورد في مقدمة وخاتمة اطروحته، أثناء تقديمه لعمله أمام لجنة المناقشة واكتفى بعرض القضايا المنهجية والمعرفية التي رافقته خلال مرحلة إعداد بحثه. فموضوع الوطنيون المغاربة في القرن العشرين 1873 - 1999، تبلور لدى الباحث كامتداد لأبحاث سابقة توزعت على ما يقارب الثلاثين سنة، حيث أنجز في يونيو 1981 بالمدرسة العليا للعلوم الاجتماعية بباريس بحثا حول الحركة الماركسية اللينينية المغربية 1965 - 1974، ثم بحثا آخر في أبريل 1987 حول الحركة الوطنية بين 1912 و1975 بجامعة الحسن الثاني عين الشق حول الأنتلجنيات والحركات الاجتماعية في المغرب المعاصر، ليقدم أطروحته لنيل الدكتوراه كامتداد لهذه الأعمال السابقة.

جاءت فصول أطروحة الأستاذ بوعزيز متداخلة ومتقاطعة، فإن كانت الأطروحة في شموليتها تعالج مسألة الوطنيين المغاربة والحداثة، في رقعة زمنية تغطي جزءا من القرن 19 والقرن 20 باكمله، فإن فصولها الأربعة غير متتابعة زمانيا ولا متشابهة منهجيا، فضلا عن انها متمايزة من ناحية الكتابة التاريخية، وهي في رأي الباحث، دئما، مقاطع زمنية متداخلة، يلخص حمولتها الجدول رقم (1).

انطلق الباحث في الإشكالية المركزية لموضوع بحثه من السؤال الثقافي الكبير : لماذا تتردد الأنتلجنسيات المغربية التي تتمثل نفسها حداثية في العبور إلى العصر عبر تبني الحداثة كثقافة وكسلوك اجتماعي مجسد لمواطنة مغربية ؟ ولماذا تستمر في استنباط دونية شقية اتجاه



جدول رقم (1)

الفصل	الاندراج في إشكالية الحداثة	التوطين الزمني	السمات البارزة
تمثلات الوطنيين المغاربة للحداثة	التصورات الفكرية والسياسية ومسألة التحول من المنظومة المحافظة إلى المنظومة الحداثية.	بالرغم من مقدمات في القرن 19، فالأساسي في حقبة 1900 - 1947.	- الاختلاط القسري مع الغربيين. - الانتقائية في إطار عقلنة محافظة
الوطنيون المغاربة واللجوء للعنف وللمقاومة المسلحة	الحالات القصوى تفجر ممارسات تكشف عمق الثقافة المستبطنة الحداثة/المحافظة.	ظرفية 1947 - 1955 مع ملحقين حول « الثورة الريفية» وجيش التحرير	- الطابع التأسيسي لثقافة المقاومة مركزية المقدس (ضد المدني).
الوطنيون المغاربة والحركات الاجتماعية	ممارسة الاحتجاج المدني في ظل «دولة مستقلة ومحافظة» (صراعات من أجل بناء الدولة الوطنية)	أساسا 1955 - 1990 مع ملحقين حول 1873 و1930 - 1944.	الطفوحات الراديكالية - ممارسة الشهيد
الوطنيون المغاربة والحقل السياسي.	إصلاح النظام السياسي وإشكالية الانتقال إلى نظام حداثي بمواصفات كونية.	أساسا مع 1999 - 1989 ملحقين حول 1975 - 1989 و1999 - 2007.	التردد حول فصل السلط (والعلمانية (الدهرانية) المواطنة والدمقرطة تسهيل - إعادة إنتاج النظام السياسي المحافظ.

الانتلجنسيات الغربية ؟

انتبه الباحث، وهو يركب عناصر **إشكاليته، إلى أن الحاضر بقوة في الثقافة السائدة هو البعد المادي للحداثة، أي التحديث، أما الحداثة كتصور ثقافي للكلون وكممارسة اجتماعية فهامشي، لذلك استطاعت المحافظة كثقافة، إعادة إنتاج نفسها بإدماج التحديث في منظومة قيمها بعد أن كانت ترفضه وتقاومه في بداية القرن العشرين** (الموقف من التلغراف، السكة **الحديدية...)**

يقترح الأستاذ بوعزيز لمقاربة وقع صدمة **الحداثة الغربية على الأنتلجنسيات المغربية نمذجة لردود الفعل تتوزع على :**

- رد فعل هوياتي يرفض الغرب وهيمنته **وعلمه.**
- رد فعل انتفاعي يميل إلى استنساخ **النماذج الغربية دون مجهود للتوطين المحلي.**
- رد فعل ينتبه للعطاءات الغربية ويدعو **لتفعيل نبوغ مغربي في اتجاه إقرار علاقات ندية وشراكات منتجة.**

على أن إحدى الفرضيات الأساسية في الأطروحة هي القول بأن الوطنيين المغاربة **هم سليلو هذا التوجه الثالث.**

تأسيسا على هذه التوضيحات، صاغ الباحث الإشكالية المركزية لأطروحته على الشكل التالي : " لماذا لم تتوفق الأنتلجنيات الوطنية الحداثية، طيلة قرنين تقريبا (إذا اعتبرنا 1830 كتاريخ لميلاد الوطن المغربي، **أي المغرب المعاصر) في إحداث قطيعة مع المحافظة كثقافة، وكسلوك سياسي، ولماذا تصاب في مسيرتها من هامش الحقلين الثقافي والسياسي نحو مركزيتهما، بالارتباك والتردد، وتنزلق في ظرفيات حاسمة إلى راديكالية مانوية تنسيها منظومة قيمتها الحداثية، وتساهم بذلك في إعادة إنتاج** المحافظة، وبالتالي تسهيل مهمة موقعتها من جديد في الهامش ".

اختار الأستاذ المصطفى بوعزيز أن يعالج إشكالية موضوعه عبر تحليل وقع صدمة الحداثة على البنية المغربية من خلال ثلاثة حقول :

فعلى المستوى السياسي : من الفرضيات الرئيسية التي حاولت الأطروحة البرهنة عليها هي : القول بأن صدمة الحداثة الغربية أحدثت انكسارا كبيرا في البنى المغربية، وأن إحدى أهم نتائج هذا الانكسار هو فقدان المغرب لاستقلاله وانتقال ترتيب الحقول في تداخلها العضوي من هيمنة الحقل الثقافي إلى هيمنة الحقل السياسي منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. لذلك، حسب الأستاذ بوعزيز، سيمتاز الصراع ما بعد 1956 حول بناء الدولة الوطنية بسيادة البعد السياسي على الأبعاد الأخرى.

انطلق الباحث في معالجته للحقل السياسي المغربي من نظيمة عبد الله العروي حول مغرب القرن 19 أي المخزن والعشيرة والزاوية كمستويات عملياتية لمقاربة السياسي في مغرب ما قبل الاستعمار. واقترح للمراحل اللاحقة، أي مرحلة الحماية ومرحلة ما بعد 1956، قراءة للسياسي عبر تفاعل ثلاثة أنظمة : نظام الزبونية كقاعدة للهيمنة السياسية، ونظام المقاومة كآلية للتعبئة والاحتجاج ثم نظام المواطنة كخطاب لتصور بديل.

إلا أن التوصيف الذي ساد في خطاب الوطنيين المغاربة في مواجهتهم للتوصيف الرسمي للنظام القائم أي الملكية الدستورية هو في مرحلة 1963 - 1975 الحكم المطلق والفردي وبعد ذلك تراقص ما بين الملكية الدستورية الحقة، والملكية البرلمانية عند الأجنحة اليسارية للوطنيين المغاربة.

هكذا تبلور، عند الوطنيين فكر سياسي، نعته الباحث بالوطنية المغربية الإصلاحية، فكر مجدد، يقول بالحداثة ويطمح لتجسيدها في توجه ثقافي وفي نظام سياسي يتمثله كعصري، إلا أن هذا الفكر، حسب الأستاذ بوعزيز، رغم حيويته وإبداعاته، يضعف ويرتبك أمام سقوف ثلاثة : سقف الملكية وسقف العقيدة الإسلامية وسقف القومية العربية. وفي لحظات حاسمة من المواجهة الثقافية والسياسية يتراجع هذا الفكر، بل تتماهى بعض حساسياته مع منظومات قيم محافظة، ويؤدي التردد العام للأنتلجنسيات إلى إعادة إنتاج المنظومة المحافظة.

أما على المستوى الاجتماعي : فلأن المغرب لم يخرج بعد من الانكسار الكبير الذي احدثته صدامة الحداثة الغربية، حسب الأستاذ بوعزيز، فإن سمة الارتباط العضوي بين الحقول ستظل قائمة، وهي عنوان المرحلة ما قبل الانتقال إلى الحداثة الغربية، ويبقى الوقع المهم للاستعمار هو انتقال الهيمنة من الثقافي/الإيديولوجي إلى السياسي. فما عاينه الباحث في مقاربته للفعل الاجتماعي منذ أن تجسد الانكسار الكبير في ارتجاج الروابط الاجتماعية هو بروز مطالب جديدة من نوع : الحق في الشغل، الدفاع عن القدرة الشرائية وضمان حركية اجتماعية. إلا أن تحليل تجليات وتطورات الفعل الاجتماعي عبر بعض آليات التاريخ الاجتماعي، من قبيل الطبقة الاجتماعية والفئة السوسيولوجية ظهر للباحث أنه غير منتج بالنسبة **للحقل الاجتماعي المغربي، نظرا بالضبط للتداخل العضوي بين الحقول، ولهيمنة السياسي، لذلك فضل توطين مفهوم الحركة الاجتماعية في الفضاء المغربي، مما فرض عليه إعادة النظر في مفهوم الحركة الوطنية ذي الحمولة** السياسية، وتأسيس مفهوم أوسع

(mouvance) التوجه أو الصف الوطني الديمقراطي، كحركة اجتماعية كبيرة في إطار الارتباط العضوي للحقول، وفي هذا السياق، أعاد الباحث النظر في المقاومة المغربية ليسلط الضوء ليس فقط على تنظيمات المقاومة المسلحة، أي حاملي البندقية، بل ايضا الحركة الاجتماعية الحاضنة للفعل المسلح كفعل اضطراري عندما تغلق وتعسكر فضاءات الاحتجاج.

إن إحدى أهم خلاصات أطروحة الأستاذ بوعزيز هي ان الارتباط العضوي بين الاجتماعي والسياسي سيخضع منذ أواسط الثمانينات من القرن الماضي لسيرورة بطيئة من فك الارتباط نتيجة تعارض بين المنطق الاجتماعي والمنطق السياسي، وفك الارتباط هذا، لم يصل بعد مداه، وهو قاعدة القلق الذي يعتصر الفضاء النقابي ويتسبب في تشرذمه إلى : نقابات حزبية وتنسيقيات ضد الغلاء وتدهور القدرة الشرائية ونقابات مستقلة.

ونظرا لأن أفق الفعل المشترك يصطدم بالتصورات الثقافية المتعارضة لمسألة وحدة الإطار القائد للفعل الاجتماعي، إذ تتوزع تصورات الأفق الوحدوي من نزوح نحو الوحدة الاندماجية وتقوقع حول « القطرية الحزبية » ودعوة لوحدة فدرالية، فإن الحصيلة بعد عقدين من القلق هي تبعثر الفعل الاجتماعي.

المستوى الاقتصادي : بلورت الحركة الإصلاحية المغربية، كفكر، تصورات في المجال الاقتصادي نعتت بالتعادلية، أو الاشتراكية أو الشعبية... وما شد انتباه الباحث في هذا الشأن هو العتاد الذهني الموحد لدى الوطنيين المغاربة كيفما كانت اختياراتهم الإيديولودية، لذلك، وأمام سيادة « اقتصاد مختلط »، ورثنا جزءا منه عن فترة الحماية، وأضافت إليه حكومة عبد الله إبراهيم جزءا آخر، كانت تصورات الوطنيين الاقتصادية تسير عموما نحو المطالبة بتوسيع القطاع العام عبر تأميمات تطال قطاعات حيوية مثل المؤسسات المالية والتجارة الخارجية (...) إلا أن هذا التوجه سيتوارى تدريجيا منذ اواسط الثمانينات، ليتم التأقلم مع التوجه المضاد أي الخوصصة.

وأمام الأزمة الاقتصادية والمالية لعقدي الثمانينات والتسعينات، وما ترتب عنها من انضباط لتوجيهات المراكز المالية العالمية، سيتجه خطاب الوطنيين في مرحلة أولى، إلى الدعوة إلى توازنات اقتصادية، ثم في مرحلة ثانية، إلى توازنات اجتماعية.

إلا أن ترسيخ المضاربة، في الواقع الاقتصادي المغربي، كممارسة مستبطنة من لدن الفاعلين الاقتصاديين، ستجعل الخطاب الاقتصادي للوطنيين المغاربة المشاركين أو المعارضين للحكومة، يرتكز على المقابلة بين اقتصاد الريع السائد والاقتصاد المنتج المتوخى.

هكذا، يخلص الأستاذ بوعزيز إلى القول، بالرغم من بعض الاجتهادات المحدودة الهادفة إلى تشخيص دقيق للاقتصاد المغربي، فإن خطاب الإصلاحية المغربية حول الاقتصاد يشكو من «ارتباك في التصور، واضطراب في المواقف، وعمومية في التشخيص، تخفي التباسا يطمح لبلورة مفهوم مغربي لمقولة اقتصاد السوق».

ينهي الأستاذ المصطفى بوعزيز تقديم أطروحته بالسؤال التالي : هل يحتوي هذا العمل عبر موضوعه وفرضياته وإشكالاته ومقارباته وخلاصاته الستة عشر على قيمة مضافة على المستوى العلمي ؟ ذلك ما توخاه الباحث الذي أشار في هذا الشأن إلى ثلاثة قضايا كان لها وقعها في بحثه، اولها المسافة النقدية، فهو لم يخف في هذا العمل، ارتباطاته ولا تداخل موضوع بحثه مع مجالات انخراطه المدنية، وكان مدركا لما ينجم عن ذلك من صعوبة لتفكيك منطق الانخراط بسخونته من لدن منطق الباحث في برودته. ففي العراك المرير، كثيرا ما فكك بوعزيز الباحث أواصر ودواخل ومستبطنات بوعزيز الإنسان والمواطن، لكن بوعي واقتناع، أن المسافة النقدية ليست لا مسألة بعد مكاني ولا بعد زمني عن الموضوع المدروس، بل هي في العمق مسألة منهجية، وبالتالي، فالباحث قد يكون مراقبا من الخارج أو مراقبا من الداخل وشرط الموضوعية هو إعلان التزامه الوجودي واختياراته الفلسفية والمدنية.

القضية الثانية التي توقف عندها الأستاذ بوعزي في هذا الباب، هي مسألة تمفصل الأدوات المفاهيمية، وهي في أطروحته مفاهيم مؤسسة لثلاثة باحثين كانوا أساتذة له، وهذه المفاهيم هي : مفهوم الشكل la genèse للمؤرخ Jacques Le Goff، مفهوم الحقل، للسوسيولوجي Pierre Bourdieu ومفهوم الحركة الاجتماعية للمؤرخ والمفكر René Gallissot ، هذا التمفصل هو ما مكن الباحث من ربط منهجي بين التعاقب والتزامن وبالتالي، إدراج الزمن القصير كمحطات قوية في الزمن المتوسط والطويل ووضع اليد على ما يتغير ويشكل عمق الظرفية وما يتكرر ويدوم، ويشي بالبنية والعقلية.

القضية الثالثة التي أنهى بها الباحث ما تعلق بالجانب العلمي من بحثه، هي المادة المصدرية التي استثمرها لإنجاز عمله، والتي توزعت بين المنطوق والمكتوب والمرئي، سواء في شكله المعاش أو المصور أو المرقم، ليخلص الأستاذ بوعزيز إلى اعتبار مغامرة البحث وما تتطلبه من جهد واستثمار دون أي ضمانات لتحصيل نتائج في الزمن المنظور مغامرة منعشة، وأن التعلم مع الأقران أفضل سبل الكسب العلمي، لأنه إلى جانبهم نعي ونستوعب تجربة الكد والتواضع.

تميزت مناقشة اللجنة العلمية لأطروحة الأستاذ بوعزيز، بتركيزها على القضايا الإشكالية التي طرحها البحث أكثر من اهتمامها بالجوانب التقنية والشكلية منه. فالأستاذ إبراهيم ياسين، لم يرتد بدلته السوداء كمحامي يدافع عن الباحث الذي أشرف على عمله، بل تخلى عن الدور الكلاسيكي للأستاذ المشرف أثناء المناقشة ولم يقدم مرافعة دفاعا عن أطروحة الأستاذ بوعزيز، بل اختار أن يكون بدوره مناقشا لهذا العمل الذي اعتبره مغامرة علمية جميلة مكتوبة بلغة أنيقة ومنفتح بكرم زائد على العلوم الاجتماعية، والذي اتاح إمكانية تجديد النظرة إلى تاريخ مغرب القرن العشرين بأطروحة تفتح الباب لأطروحات متعددة.

توقف الأستاذ عبد الأحد السبتي في مناقشته عند اختيارات الأستاذ بوعزيز في أطروحته، إذ اعتبر الكتابة التركيبية مغرية أحيانا، لكنها لا تخلو من مصاعب، كما أن تاريخ الذات له جاذبيته، لكن له قواعده أيضا، ورأى أن معالجة الموضوع تتطلب الحسم في الاختيار بين نوعين من الأبحاث، إما الذي يفصل ويدقق ويوثق أو الذي يختار المجهود التأويلي، لذلك رام مناقشة الباحث في اختياره التأويلي.

أما الأستاذ عثمان المنصوري، فقد اختار أثناء المناقشة، أن يتتبع قواعد التعامل مع النصوص داخل الأطروحة، وأن يعالج إشكالية تاريخ الزمن الراهن ومسألة المسافة النقدية خاصة بالنسبة للمراقب من الداخل.

كان الأستاذ عبد الحي المودن، الوحيد داخل لجنة المناقشة القادم إلى مناقشة أطروحة في التاريخ من داخل تخصص العلوم السياسية، ولعل حضوره لمناقشة الموضوع الذي اختاره الأستاذ بوعزيز لأطروحته، أضفى على المناقشة بصمة خاصة، لاسيما وانه اتجه بالأساس إلى مناقشة الأطروحة نفسها انطلاقا من إشكاليتها المركزية والتوقف عند درجة عبور الأنتلجنسيات المغربية نحو الحداثة ومعيقات هذا العبور لينتهي إلى اعتبار العمل المناقش منجما لاستخراج العديد من الأطاريح.

ختم رئيس الجلسة الأستاذ لطفي بوشنتوف تدخلات أعضاء اللجنة بمداخلة ركز فيها بالأساس على الجهاز المفاهيمي الذي اشتغل عليه الأستاذ بوعزيز في أطروحته خاصة مفاهيم L'habitus (المعتاد) عند بيير بورديو وLa genèse (التشكل) عند لوكوف، إلى جانب مفاهيم اخرى من قبيل تاريخ الذات والبنية والحقل وخاصة مفهوم الحداثة الذي يستلزم كثيرا من التوضيح، سواء الحداثة كتجربة أو كمحصلة.

اتسمت ردود الأستاذ المصطفى بوعزيز على ملاحظات وأسئلة لجنة المناقشة بالدقة والتركيز ورامت توضيح بعض القضايا المركزية في أطروحته، خاصة ما تعلق منها بإشكالية الحداثة ومعيقات ترسخها في ذهنية الانتلجنسيات المغربية وأسباب التردد والارتكان إلى المحافظة ، مذكرا ببعض الخلاصات التي أوردها في خاتمة بحثه.

بعد ذلك، اختلت اللجنة للتداول، فمنحت الأستاذ بوعزيز المصطفى، درجة دكتوراه الدولة في التاريخ بميزة حسن جدا.

*كلية الآداب عين الشق الدار البيضاء







منشورات وجهة نظر

الفكرة الليبرالية
والحداثة السياسية في المغرب
مقدمات في التجلي والمتاهة



فريد لمريني

